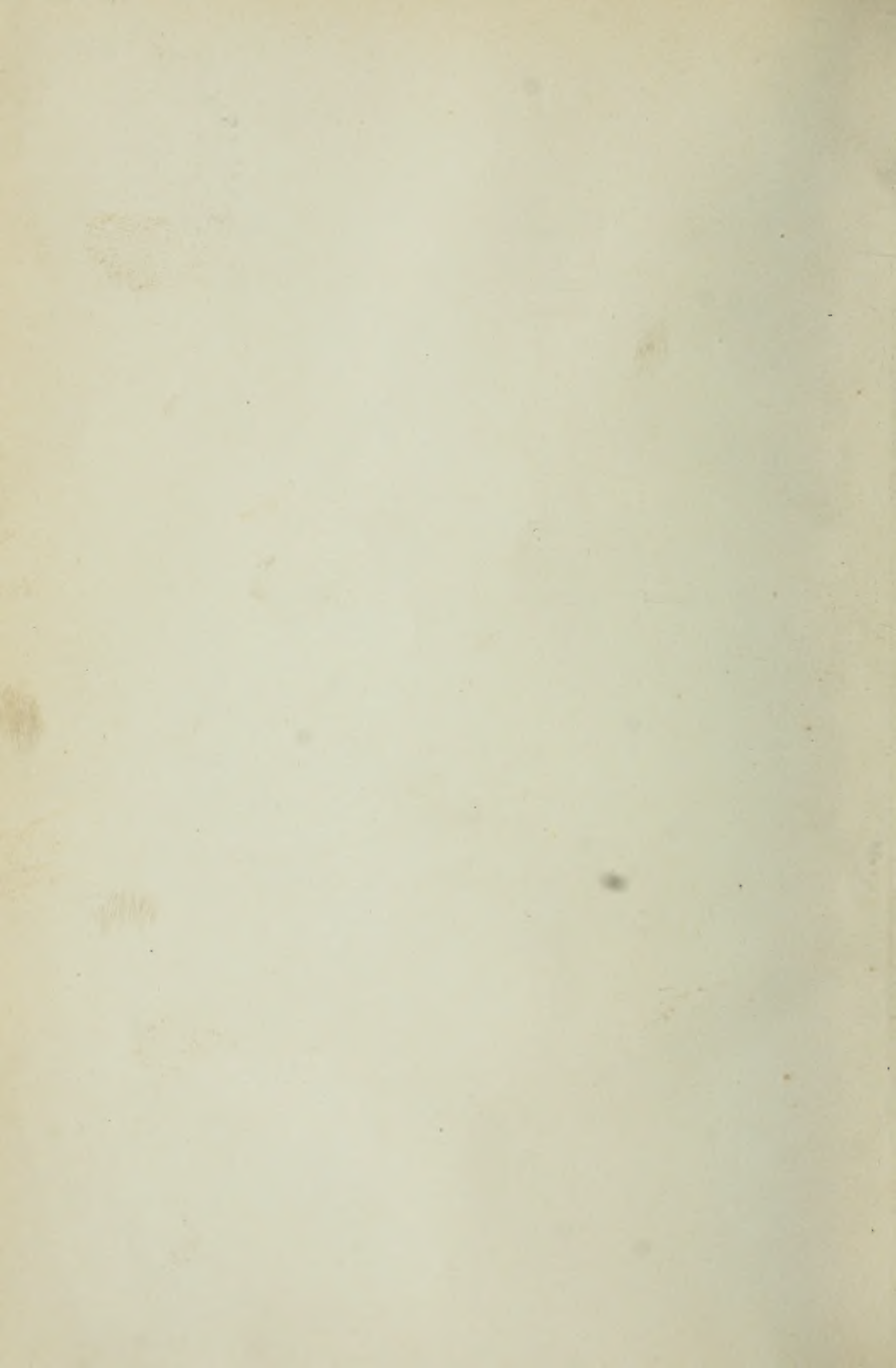








Fries und Kant

Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie

von

Dr. Theodor Elsenhans
Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg

I. Historischer Teil

Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
Giessen 1906

Vorwort.

Vor ziemlich genau hundert Jahren trat Jakob Friedrich Fries seine erste ordentliche Professur in Heidelberg an, als einer der bedeutenden Lehrer, welche an der durch Karl Friedrich völlig erneuerten Universität zu wirken hatten, und in dessen Berufungsschreiben unter anderem die Freude Ausdruck findet, ihn „zum Kollegen und Mitarbeiter bei der Wiederherstellung dieser so sehr verfallenen Akademie zu bekommen“. Zwei Jahre darauf, im Jahre 1807 — demselben Jahre, in welchem Hegel seine „Phänomenologie des Geistes“ veröffentlichte und Fichte seine „Reden an die deutsche Nation“ begann — erschien seine „Neue Kritik der Vernunft“, die dann in ihrer zweiten Auflage (1831) den seinen ganzen Standpunkt bezeichnenden Titel: „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ erhielt.

Darf auch auf seinen Namen etwas von dem Glanz des größeren seines Lehrers Kant fallen, dessen geisterbezwingende Macht vor kurzem zum hundertjährigen Gedächtnis seines Todestages aufs neue offenbar wurde? Es fehlt nicht an solchen, welche darauf mit einem runden „Nein“ antworten würden, und die geneigt sind, Fries mit Schopenhauer zu denen zu rechnen, durch welche „Kants hohe Lehre für die Schulen herabgezogen und verdorben wurde“. Und in der Tat, man würde ihn überschätzen, wollte man ihn den Denkern ersten Ranges beizählen, deren Persönlichkeit und Lebenswerk eine Epoche für die innere Entwicklung der Menschheit bedeutete. Und doch ist ihm in der Geschichte der Philosophie durch die Eigenart seines Denkens

ein ehrenvoller Platz gesichert, der ihn, was die Bedeutung der durch ihn angeregten Fragen betrifft, an die Seite der ersten Denker stellt. Gibt es in der Geschichte der Philosophie einen Fortschritt, so ist es in erster Linie ein Fortschritt in der Problemstellung. Man kann den ganzen gewaltigen Umschwung, den Kants Lebensarbeit der Geschichte menschlichen Denkens gebracht hat, auf eine neue Problemstellung zurückführen. Eben hierin liegt nun auch die bleibende Bedeutung der Philosophie von Jakob Friedrich Fries. Das, wodurch seine Kritik der Vernunft eine „neue" ist, die durch ihn angeregte Frage: wie werden wir uns der apriorischen Erkenntnisprinzipien bewußt? und die damit unmittelbar zusammenhängende: welche Bedeutung kommt in der Kritik der Vernunft der Anthropologie zu? ist, wie Kuno Fischer sagt, „ein echtes in der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant unvermeidliches Problem". Er hat von den verschiedenen Seiten des durch Kant klassisch behandelten Erkenntnisproblems diese eine mit solcher Konsequenz ausgestaltet, daß eine Bearbeitung der Probleme, welche bereit ist, aus der Geschichte zu lernen, stets zu ihm wird zurückkehren müssen. Aber in verschiedenen Punkten verdient auch die Lösung, welche er gegeben hat, bleibende Beachtung. Wenn er daher in manchen Darstellungen immer noch als der oberflächliche Empiriker erscheint, der den unbegreiflichen Fehler beging, Kants Vernunftkritik induktiv-psychologisch begründen zu wollen, so beweist dies nur, wie notwendig eine eingehende Untersuchung seiner Lehre ist, um ihm gerecht zu werden. Der Denker, der den Satz schreiben konnte — um nur diesen einen anzuführen — „es wäre höchst ungereimt, die Grundsätze der philosophischen Logik, die notwendigen Grundgesetze der Denkbarkeit der Dinge durch empirische Psychologie d. h. durch Erfahrungen beweisen zu wollen" (Logik S. 9), kann unmöglich damit abgetan sein. So stellt sich denn das vor-

liegende Werk in erster Linie die Aufgabe, eine eingehende Darstellung der seinem ganzen Systeme zugrunde liegenden Erkenntnistheorie zu geben. Erst auf Grund einer so ausführlichen, in diesem Umfang wohl zum erstenmal angestellten zusammenhängenden Untersuchung kann über die verschiedenen strittigen Punkte eine Entscheidung getroffen werden. Als Beispiele dafür erwähne ich die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, die „Grundvermögen", die analytischen Urteile, die Methode der Deduktion, den Begriff der Apperzeption. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, die bei Fries oft nicht leicht übersehbaren und durch Wiederholungen beschwerten Gedankengänge übersichtlich zu ordnen, wie dies z. B. in der komplizierten Lehre von der Reflexion ersichtlich ist. Wo der Gegenstand es mit sich brachte, ist auch das Verhältnis zu anderen Denkern, besonders zu Platner, Jakobi, Schleiermacher beigezogen.

Vor allem aber muss eine eingehende Untersuchung der Friesischen Erkenntnistheorie von selbst zur Erörterung ihres Verhältnisses zu derjenigen Kants führen, von welcher sie abhängig ist. Indem das gegenseitige Verhältnis beider Denker stetige Berücksichtigung findet, um zunächst der vollständigen Erklärung der Friesischen Philosophie, besonders an schwierigen Punkten, zu dienen, wird aber zugleich ein anderer Zweck erreicht. Der Gedankenreichtum des vielgestaltigen Kantischen Systems hat in der nachkantischen Philosophie die verschiedenartigste Entfaltung gefunden. Indem die verschiedenen Seiten desselben zu neuen Systemen sich kristallisierten, wirkten diese, wie Schopenhauer einmal von Fichtes Ethik sagt, gleichsam als „Vergrößerungsspiegel", in denen Vorzüge und Schwächen besonders auffallend sich darstellten. Es ist gewissermassen eine Kantinterpretation im großen Stile, welche diese nachkantischen Systeme enthalten, sofern erst

durch sie die Tragweite der einzelnen Elemente des Kantischen Denkens in voller Deutlichkeit hervortritt. Einen außerordentlich wertvollen Beitrag zu dieser Art von Kantinterpretation hat Fries geliefert. Kants psychologische Voraussetzungen und seine „Zergliederung des Verstandesvermögens“ werden hier zu der das ganze System beherrschenden anthropologischen Methode, seine Aufdeckung der Unfruchtbarkeit der formalen Logik wird zur Lehre von der Reflexion als dem bloßen Wiederbewußtsein des eigentlichen unmittelbaren Erkenntnisinhalts und seine Lehre von der Abhängigkeit des Gegenstandes der Erkenntnis von unserer Vorstellung steigert sich hier zur „subjektiven Wendung“ der ganzen Philosophie. Wir werden annehmen dürfen, daß von diesem eigenartigen Standpunkte aus ein neues Licht auch auf manche Fragen der Kantischen Philosophie fallen wird. Indem die folgende Arbeit sich diesen Umstand gerade an den schwierigsten Punkten zunutze macht, will sie zugleich Beiträge zum Verständnis der Philosophie Kants liefern. Ich kann nicht umhin, zu glauben, daß beispielsweise eine genaue Untersuchung der originellen Deduktion der Kategorien bei Fries, seiner Lehre vom Verhältnis der Deduktion zum Beweis und von der Apperzeption und eine Erörterung ihres Verhältnisses zur transzendentalen Deduktion und zu verwandten Begriffen bei Kant auch für die Aufhellung mancher strittigen Punkte in der Philosophie des letzteren nicht ganz ohne Frucht sein werde. Wo es nötig erschien, wie z. B. hinsichtlich der verschiedenen Seiten des Deduktionsbegriffes bei Kant hat außerdem die Kantische Lehre für sich allein eine selbständige Bearbeitung gefunden.

Das bisher Besprochene bildet den Inhalt des größeren zuerst erscheinenden, des historischen Teils dieses Werkes.

Aus einer Vertiefung in das wechselseitige Verhältnis

der Kantischen und der Friesischen Erkenntnistheorie erwächst aber von selbst die Frage, inwieweit dieser Fortbildung und Ausgestaltung Kantischer Gedanken durch Fries bleibender Wert auch für die systematische Philosophie der Gegenwart zukomme. Diese Frage liegt um so näher, als der Gegensatz zwischen Fries' psychologischer Grundposition und Kants Ablehnung der Psychologie sich mit der Hauptkontroverse der modernen Erkenntnistheorie unmittelbar berührt. Auf der einen Seite der „Psychologismus", für welchen das Erkennen als psychischer Vorgang Objekt der Erkenntnistheorie und damit diese selbst zur Psychologie wird, auf der anderen Seite der Neukantianismus, für welchen die Erkenntnistheorie von dem handelt, was alle Erkenntnis von Objekten, also auch alle Psychologie erst möglich macht und darum selbst niemals psychologisches Objekt werden kann. Der Streit wogt noch hin und her und eine völlig befriedigende Grenzbestimmung zwischen den beiden Gebieten ist auch von den gemäßigteren Vertretern beider Lager nicht gefunden. Vielleicht ist es nicht ohne Wert, einmal das Gewicht der geschichtlichen Betrachtung in die Wagschale zu werfen und eine historisch-kritische Orientierung über diesen Gegensatz an dem Punkte der Geschichte der Philosophie zu suchen, wo derselbe gewissermaßen seine klassische Vertretung gefunden hat, bei Fries und Kant. Es trifft dies ja zugleich mit einem Zuge der Zeit zusammen, die mehr und mehr über den Ruf „zurück zu Kant" hinausgehend bei den nachkantischen Systemen, vor allem bei Fichte, die Bausteine zu einer Neubegründung der Philosophie sucht. Ehe aber die von manchen im Anschluß daran erwartete Renaissance der Metaphysik kommen könnte, müßten die drängenden Fragen der Methode eine gewisse Klärung gefunden haben. Die wichtigsten dieser Fragen, diejenigen der Erkenntnistheorie von jener geschichtlichen Grundlage aus, die durch die Na-

men Kant und Fries bezeichnet ist, einen oder den anderen Schritt weiter zu führen, ist der dritte Hauptzweck dieses Buches. So wird denn in dem zweiten kritisch-systematischen Teil dieses Werkes, der dem ersten unmittelbar folgen wird, eine kritische Erörterung der Hauptergebnisse der geschichtlichen Darstellung als Ausgangspunkt benützt, um gewisse Grundfragen der Erkenntnistheorie von, soweit ich sehe, teilweise neuen Gesichtspunkten aus zu untersuchen. Es ist dabei nicht beabsichtigt, jene grundlegende Disziplin systematisch ab ovo zu entwickeln, sondern es handelt sich nur darum, je von der gewonnenen Fragestellung aus Schritt für Schritt weiter zu gehen. Daß die dabei berührten Fragen nicht auf Nebensächliches sich beziehen, sondern so, wie sie beantwortet werden, in ihrer Gesamtheit als eine Grundlegung der Erkenntnistheorie bezeichnet werden können, liegt in der Natur unseres geschichtlichen Ausgangspunktes. Die aus dem letzteren gewonnene Problemstellung führt mit Notwendigkeit zunächst zu einer eingehenden Untersuchung der Voraussetzungen der Kantischen, wie jeder Erkenntnistheorie überhaupt, sodann zu einer Erörterung der Methode der Erkenntnistheorie, und endlich zu einer Ableitung der Folgerungen, die sich daraus für das Problem der Grenzen des Erkennens ergeben. Dabei ist die stetige Rückbeziehung auf Kant selbstverständlich und gibt zugleich Veranlassung zu Exkursen über einzelne für die Grundlegung der Erkenntnistheorie wesentliche, bisher weniger beachtete Punkte seiner Philosophie, unter denen ich nur den Abschnitt über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Kantischen Begriffs des „vernünftigen Wesens" hervorheben möchte.

Wenn die aus dieser Auseinandersetzung mit Kant und Fries erwachsende Grundlegung der Erkenntnistheorie in der Frage des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnis-

theorie in gewissem Sinne über beide hinausführt, so trifft sie dagegen hinsichtlich des damit keineswegs identischen Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Empirie überhaupt mit einem Grundgedanken der Friesischen Philosophie zusammen. Angesichts der Kämpfe der neuesten Zeit weiß uns die letztere bei aller geschichtlichen Bedingtheit und Schwäche im einzelnen doch vor allem durch die Art zu fesseln, wie sie die empirische Gewinnung der Prinzipien mit der Überzeugung von ihrer unbedingten Giltigkeit vereinigt und dadurch den hinter dem Problem Psychologie und Erkenntnistheorie stehenden tieferen Gegensatz der Weltanschauungen, eines extremen Relativismus und eines starren erfahrungsfremden Apriorismus überwindet. Hat Fries mit einem der wichtigsten Gedanken seiner Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis" recht, so ist ja unter allen Umständen der Hauptpunkt, die unbedingte Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien schon zu Beginn der Untersuchung unentbehrliche Voraussetzung und damit an sich selbst schon der relativistischen Auflösung in den Kausalzusammenhang der wechselnden Erscheinungen entzogen. Das Weitere wäre dann eine Streitfrage der Methodenlehre, eine wichtige wissenschaftliche Aufgabe, die aber den Stachel des Kampfes um das Letzte und Höchste nicht mehr in sich tragen würde.

„Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist", so begann einst Lotze seinen Mikrokosmos. Es scheint als nähern wir uns in der Geschichte menschlichen Denkens einer Epoche, welche die Überwindung dieses alten Zwistes auf neugeschaffener Grundlage in Angriff zu nehmen gewillt ist. Vielleicht läßt sich für diesen Neubau auch aus der Gedankenwelt eines Mannes, wie Fries, ein Baustein entnehmen, in dessen persönlicher Entwicklung zwei bedeutsame Repräsentanten jener gegensätzlichen Bestrebungen, das mathematische und kritische Denken Kants

und die gefühlsmäßige Art der Brüdergemeinde sich zusammenfanden. In ihm, der aus einem Zögling der Herrnhuter ein Schüler Kants, ein Mathematiker und Physiker wurde, vollzog sich ja eine besonders eigenartige persönliche Vereinigung jener Gegensätze, deren wirkliche Überwindung im Grunde das Hauptproblem der tieferen Denker aller Zeiten bildet.

Heidelberg, im März 1906.

Th. Elsenhans.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Ein Teil der Werke von J. F. Fries ist in folgender Weise abgekürzt zitiert:

Jakob Friedrich Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft 3 Bände 2. Aufl. 1828—31, abgekürzt N. Kr. I II III. Die erste Auflage: Neue Kritik der Vernunft 3 Bände 1807: N. Kr. I¹ II¹ III¹.

— — System der Metaphysik, Ein Handbuch für Lehrer und zum Schulgebrauch 1824, abgekürzt: Metaph. oder Metaphysik.

— — System der Logik, ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch 1811, abgekürzt: Logik (wo die 2. Aufl. von 1819 zitiert ist, ist dies besonders bemerkt).

— — Handbuch der Psychischen Anthropologie 2 Bände 1820 und 1821, abgekürzt: Ps. A. oder Anthrop.

Die übrigen Werke von Fries sind je mit ihrem vollständigen Titel genannt.

Kants Werke sind zitiert nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, 1838—1840 (abgekürzt: S. W.) mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft (Kr. d. r. V.) und der Kritik der praktischen Vernunft (Kr. d. pr. V.), welche nach der Kehrbachschen Ausgabe (Reklam) zitiert sind. Wo die Berliner Akademische Ausgabe herangezogen ist, ist dies besonders bemerkt.

Inhaltsübersicht des I. Teils.

Ein Namenregister für beide Teile folgt am Schlusse des ganzen Werkes.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 93 Z. 8 von oben statt „vermittelte“ lies: „verwickelte“.

S. 115 Z. 1 von unten Anmerk. 3) statt „Kapitel VII“ lies: „Teil II, Kap. I“.

S. 184 Z. 15 von oben statt „Acht“ lies: „Auch“.

Kapitel I.

Die Kritik der Vernunft als philosophische Anthropologie.

A. Die Friesische Kritik des Kantischen Standpunktes.

Fries, der sich so sehr als Kants Schüler weiss, dass er damit als „Partei anderen Parteien“ entgegen zu stehen glaubt, der sich für den einzigen hält, welcher die Kritik der Vernunft selbst weiter fortgebildet hat, der gelegentlich auch sein Unternehmen als „gänzliche Umarbeitung“ des Kantischen bezeichnet[1]), knüpft auch die Erörterung aller Hauptpunkte seiner Erkenntnislehre an eine Auseinandersetzung mit Kant.

So vollständig auch in den Werken Kants alle philosophischen Aufgaben erörtert und so trefflich diese Lehren geordnet sind, so bleibt doch, meint Fries, beim Studium derselben neben dem Reichtum an Belehrungen, der aus ihm zu schöpfen ist, das Gefühl eines Mangels, als ob gleichsam noch der rechte Mittelpunkt der Lehre fehle, in dem alle ihre Fäden zusammenlaufen, und in dem sie verknüpft werden sollten. Dieser Mangel liegt in erster Linie darin, daß Kant die zwei Wissenschaften nicht vollständig in den

1) Vgl. Gesch. d. Philos. II, 590. Metaph. 138. N. Kr. I, 42. In seiner Geschichte der Philos. (I. 595 f) führt er die Veränderungen, zu welchen er bei seinem Versuch einer vollständigeren Ausbildung der Lehre Kants gelangt ist, auf fünf Hauptpunkte zurück:

1. Allgemeine Theorie der Erkenntnis. 2. Theorie des Denkens. 3. Die spekulative Ideenlehre. 4. Das Prinzip der Ethik und Politik. 5. Das Verhältnis der Ästhetik zur Religionsphilosophie.

Kreis seiner Untersuchungen mit aufgenommen hat, welche doch offenbar die eigentlichen Grundlagen derselben enthalten, nämlich Logik und Psychologie. Grundlegende Bedeutung für die ganze Kritik der reinen Vernunft hat der Leitfaden der Urteilsformen und Schlußformen. Diese aber wären erst durch einen Überblick der ganzen logischen Aufgabe festzustellen. Sinn, Bewusstsein, Apperzeption, Einbildungskraft, Verstand sind in ihrem gegenseitigen Verhältnis als Bestandteile einer Theorie des Erkenntnisvermögens eingeführt, aber eine ausreichende psychologische Theorie derselben ist nicht gegeben.

Noch deutlicher wird dieser Mangel fühlbar, wenn wir Kants Beweisverfahren in Betracht ziehen. Kant will die Giltigkeit der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft und die praktischen Grundsätze der Religionsphilosophie einem Beweise unterwerfen. Seinen Nachweisungen kommt aber eigentlich eine ganz andere Bedeutung zu, als es nach seiner logischen Disposition scheint. Das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, aus welchem er die metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft beweist, ist ja kein „ontologischer Grund eines Naturgesetzes", sondern nur ein psychologischer Grund eines Bedürfnisses für meine Vernunft. In Wirklichkeit wird durch Kants Beweise nicht bewiesen, daß in der Natur jede Substanz beharre, jede Veränderung eine Ursache habe, daß alles, was zugleich ist, in Wechselwirkung stehe, sondern nur gezeigt, daß die menschliche Vernunft das Bedürfnis habe, jene Gesetze als Wahrheiten vorauszusetzen, wenn sie die Erscheinungen als in einem Erfahrungsganzen verbunden beurteilen wolle. Richtig verstanden ist also diese ganze Betrachtung nur von psychisch-anthropologischer Natur.

Diesen psychologischen Charakter seiner ganzen Untersuchung hat Kant übersehen. Er geht davon aus, daß die Vernunft erst sich selbst und ihr eigenes Vermögen kennen müsse, ehe sie mit Aussicht auf Erfolg sich an den Aufbau eines eigenen Systems wagen dürfe. Allein er zog nicht in

Betracht, daß diese Selbsterkenntnis der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswissenschaft stelle, da wir doch zuletzt nur aus der sinnlichen inneren Selbstanschauung unsere Kenntnis von der Beschaffenheit unserer Vernunft selbst schöpfen können[1]).

Die genauere Begründung dieser Auffassungsweise knüpft Fries an eine Kritik des vieldeutigen Ausdrucks transzendental. Die für die Vernunftkritik maßgebende Fassung des Begriffs, nach welcher alle Erkenntnis transzendental heißt, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen überhaupt beschäftigt“[2]), führt mit Notwendigkeit zu der Anerkennung, daß es sich hier um innere Erfahrung handelt. Transzendentale Erkenntnis ist hier nicht die Erkenntnis a priori selbst, sondern die Erkenntnis von Erkenntnissen a priori. Stellt ein Prinzip die Bedingung a priori vor, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben ist, a priori weiter bestimmt werden können, so heißt es, nach der seiner Vernunftkritik eigentümlichen Begriffsbestimmung, nicht transzendental, sondern metaphysisch. Z. B. der Satz, daß jede Veränderung eine Ursache habe, ist metaphysisch, aber die Einsicht, daß sich dieser Grundsatz in unserm Verstande finde, und wie er angewandt werden müsse, ist transzendental. Durch die transzendentale Erkenntnis erkennen wir also nicht a priori, sondern wir erkennen durch sie nur, wie wir a priori zu erkennen vermögen. Die Erkenntnisse a priori selbst sind ihr Gegenstand[3]). Kant machte nun den „großen Fehler“, daß er auch die transzendentale Erkenntnis in diesem Sinn für eine Erkenntnis a priori hielt

---

1) N. Kr. I., S. XV ff. und in der Schrift: Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig, 1803. S. 200.

2) So nach der von Fries zitierten 4. Aufl.; nach der genaueren Fassung der 2. Aufl. heisst es: „sondern mit unserer Erkenntnisart“; und nach der 1. Aufl.: „sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt“. (Ausg. v. Kehrbach 44.)

3) Reinhold, Fichte und Schelling 201, N. Kr. I, 28 f. Man könnte noch hinzufügen: Nicht um das Objekt sondern um das Subjekt der Erkenntnis handelt es sich hier. Vaihinger, Kommentar I, 471.

und ihre empirisch-psychologische Natur verkannte. Er belehrt uns zwar in sehr bestimmter Weise darüber, welche Erkenntnisse a priori in unserer Vernunft sind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie sie angeordnet werden müssen. Geht man aber über die bloße Tatsache hinaus und fragt, wie kommt unsere Vernunft zu diesen Kategorien, Ideen und zu diesem praktischen Glauben? so gibt Kant nur die Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserem Geiste, „wir können auch noch hinzusetzen, angeborene Ideen sind es aber nicht, denn in der Tat fängt alles unser Erkennen nur mit Sinnesanschauung und Empfindung an. Was sind sie aber sonst, und wodurch erhalten wir sie? darauf hat er nie geantwortet“ [1]).

Es ist auch nach Fries durchaus richtig: „Philosophische Erkenntnis selbst ist allgemeine und notwendige Erkenntnis, sie ist Erkenntnis a priori“ [2]), aber die Erkenntnis von dieser ist nicht selbst wieder a priori, sondern ist nur durch innere Wahrnehmung d. h. durch innere Erfahrung möglich. Transzendentale Erkenntnis in der für die Vernunftkritik maßgebenden Bedeutung wäre also eigentlich „philosophisch-kritische Erkenntnis aus innerer Erfahrung“; die Prinzipien der reinen Erkenntnis a priori als solche kann man ja immerhin auch transzendental nennen, nur darf man dann den letzteren Begriff nicht mit dem ersteren verwechseln. Geschieht dies, und wird das subjektive, empirische, anthropologische Wesen der im eigentlichen Sinne transzendentalen Erkenntnis verkannt, so wird in das Kantische System ein unüberwindlicher Widersinn hineingelegt, „indem durch die Apriorität der transzendentalen Erkenntnis die innere Wahrnehmung selbst zur Erkenntnis a priori gemacht wird, und so anstatt des Kantischen transzendentalen Idealismus ein absurder empirischer Idealismus herauskäme, nach welchem das Ich nicht nur Schöpfer seiner Welt, sondern sogar seiner selbst würde“ [3]).

---

1) N. Kr. I, 301. 2) Reinhold, Fichte u. Schelling 202.
3) N. Kr. I, 30.

B. Die philosophische Anthropologie als Grundwissenschaft aller Philosophie.

Vernunftkritik ist also nur möglich als „philosophische Anthropologie", und so wird die philosophische Anthropologie zur Grundwissenschaft aller Philosophie[1]. Philosophische Erkenntnisse können uns nur durch eigenes Nachdenken zum Bewußtsein kommen, sie müssen daher in der Natur des Menschen selbst durch ihre Natur bestimmt sein. Unsere Erkenntnis der Welt ist als Erkenntnis immer nur eine Tätigkeit unserer Vernunft und kann als solche untersucht werden. „Wenn daher jemand im Besitz einer hinlänglich genauen Theorie der Vernunft ist, so muß er aus dieser nachweisen können, welche philosophische Erkenntnisse der Mensch haben müsse, warum er gerade diese besitze, und wie sie richtig ausgesprochen werden müssen." Es kommt also alles darauf an, das Wesen unseres Geistes so weit zu erforschen, als nötig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden, und dadurch einzusehen, ob wir Philosophie besitzen, und welche sich notwendigerweise in uns findet. Selbsterkenntnis ist es also, welche gefordert wird, Untersuchung der Vernunft, Kenntnis der inneren Natur des Geistes, Anthropologie?[2]

Was versteht nun aber Fries unter philosophischer Anthropologie? Die für die richtige Würdigung des Friesischen Standpunktes wesentliche Antwort auf diese Frage läßt sich am besten geben, wenn wir das Verhältnis dieser Disziplin zu der an die Stelle der empirischen Psychologie tretenden psychischen Anthropologie, zur Philosophie überhaupt und Metaphysik und endlich zur Logik genau bestimmen.

---

1) Handbuch der psychischen Anthropologie 1820, I. S. 4.
2) Metaphysik 43, N. Kr. I., 32.

I. Das Verhältnis der philosophischen zur psychischen Anthropologie.

Die Anthropologie als Lehre vom Menschen zerfällt in pragmatische Anthropologie, die als „Weltkenntnis in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes“ mehr eine Kunst ist, den Menschen zu behandeln, als eine Wissenschaft, und die „physiologische Anthropologie“, die eigentliche Naturlehre vom Menschen[1]). Die letztere beschäftigt sich teils als „medizinische Anthropologie“ oder Physiologie mit der Natur des menschlichen Körpers, teils als „psychische Anthropologie“, gewöhnlich „empirische Psychologie“ genannt, mit „dem Innern des Menschen, so weit er sich Gegenstand der inneren Selbsterkenntnis wird“, teils als „vergleichende Anthropologie“ — in der Regel aber mit Unrecht „philosophische Anthropologie“ genannt — mit dem gegenseitigen Verhältnis zwischen dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geiste.

Hier handelt es sich um die zweite dieser Disziplinen, um die psychische Anthropologie. Fries will sie nicht Psychologie nennen, da das in der Philosophie für das metaphysische, beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes gebrauchte Wort Psyche, Seele Voraussetzungen einschließe, auf die vorläufig keine Rücksicht genommen werden dürfe. Er stellt sich weder die Aufgabe einer Seelenlehre, noch einer Geisterlehre, denn wir kennen keinen andern Geist, als das denkende Wesen, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, sondern die Aufgabe einer auf den menschlichen Geist sich beschränkenden Erfahrungsseelenlehre oder psychischen Anthropologie. Aber auch von dieser Wissenschaft unterscheidet sich noch die philosophische Anthropologie. „Erfahrungsseelenlehre ist

---

1) Mit dieser Einteilung schliesst sich Fries völlig an Kants Anthropologie (Ausg. von Rosenkranz VII, 3) an. Charakteristisch aber ist, daß er die Anthropologie als „physiologische“ behandelt, während Kant eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, eine „Weltkenntnis“ gibt.

eine innere Experimentalphysik, die für sich immer fragmentarisch bleibt, mit dieser wollen wir uns nicht begnügen, sondern wir wollen uns zu einer Theorie des inneren Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unsre Idee ist eine Analyse dessen für die innere geistige Natur, was wir jetzt für die äußere Physik Naturphilosophie nennen. Diesen Teil der psychischen Anthropologie wollen wir philosophische Anthropologie nennen. Unsere philosophische Anthropologie ist dann keine Geschichte der Vernunft, wie sie sich im Kinde zum Erwachsenen, zum Greise entwickelt, wie sie mit Wachen und Schlafen erscheint, wie sie nach Mann und Weib, nach Konstitution, Volk und Rasse sich nuanziert, oder wie sie in körperlichen und Geisteskrankheiten verletzt und zerstört wird. Dieses sind Aufgaben für die psychische Anthropologie, wir suchen hingegen eine Beschreibung der Vernunft, um zu einer Theorie derselben zu gelangen, wie sie in gesunden Exemplaren überhaupt der inneren Beobachtung eines jeden vor Augen liegt"[1]). Diese Theorie der Vernunft erfordert „schwierigere Untersuchungen", als sie in der psychischen Anthropologie sonst zu führen sind. Lehren, welche hier nur als Tatbestand angenommen werden, sind dort zu begründen. Insbesondere sind es die „tieferen rechtfertigenden Lehren" für die Gesetze der Form des inneren Lebens, „welche eigentlich allein die Trennung der Kritik der Vernunft von der psychischen Anthropologie notwendig machen"[2]).

Die philosophische Anthropologie kann also als ein Teil der psychischen Anthropologie betrachtet werden, erhebt sich aber über die sonstigen Untersuchungen dieser letzteren durch ihre Aufgabe, uns über die Beschaffenheit unserer philosophischen Erkenntnisse aufzuklären, und durch ihr Verfahren, vermöge dessen sie als Theorie der Vernunft von der bloßen Beschreibung der Er-

---

1) N. Kr. I, 31 ff. Metaphysik 43 ff., 53 f. Psych. Anthropol. I, 1 ff.

2) N. Kr. I, 53 f., vgl. auch Anthropol. I, 166 „Wegen der Weitläufigkeit u. Schwierigkeit dieser Untersuchungen (über Apperzeption) müssen wir sie zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft machen und sie der Kritik der Vernunft überlassen."

fahrungsseelenlehre zu höheren Methoden[1]) fortschreitet. Für die gesamte Auffassung der Friesischen Philosophie ist also stets zu beachten, daß die „philosophische Anthropologie", welche die Grundwissenschaft der Philosophie bilden soll, „keineswegs mit der empirischen Psychologie" identisch ist.

II. Das Verhältnis der philosophischen Anthropologie zur Philosophie überhaupt und zur Metaphysik.

Wie verhält sich aber diese philosophische Anthropologie zur Philosophie selbst? Fries sucht dies an dem Verhältnis des Gegenstandes der Erkenntnis zu der Erkenntnis als Tätigkeit deutlich zu machen. Jede einzelne Tatsache, daß ich dies oder jenes weiß, daß ich diesen oder jenen einzelnen Gegenstand erkenne, ist ein Gegenstand der inneren Erfahrung. Ich kann daher jede Erkenntnis auf zweierlei Weise betrachten, einmal subjektiv, wiefern sie meine Tätigkeit ist, und dann objektiv in Rücksicht ihres Gegenstandes. Ich erblicke z. B. einen Baum, ich kann ihn an seinem Wuchse, seiner Rinde, seinen Blättern, dem Duft seiner Blüten als Linde von anderen Baumarten unterscheiden und meine Kenntnis von demselben bis zur ganzen Naturgeschichte dieser Baumart erweitern. Auf der anderen Seite aber kann ich fragen: wie gelange ich zu diesen Kenntnissen? und ich sehe sogleich: zugrunde liegen Wahrnehmungen, welche durch die Sinne vermittelt sind; dazu kommen mathematische Bestimmungen, Begriffe und Urteile des Verstandes, um

1) Auf diese Methoden wird weiter unten näher einzugehen sein. Zu der Unterscheidung der philosophischen Anthropologie von der empirischen Psychologie vgl. auch die Stelle in der Schrift Reinhold, Fichte und Schelling, S. 20 „. . . Fichte hat schon oft seinen Widerwillen gegen diesen Namen (empirische Psychologie, Erfahrungsseelenlehre) erklärt und gesagt, es gäbe für ihn gar keine Psychologie; uns geht es damit fast ebenso, wir wollen also lieber den Ausdruck philosophische Anthropologie brauchen, und dadurch die Wissenschaft aus innerer Erfahrung bezeichnen; also denjenigen Teil der empirischen Naturlehre, welcher die innere Natur zum Gegenstande hat."

die Erkenntnis vollständig zu machen usf. Diese letztere Betrachtungsweise, welche dem Erkennen als Tätigkeit, der inneren Geschichte des Erkennens nachgeht, ist augenscheinlich die anthropologische. Da aber die philosophische Erkenntnis reines Eigentum der Vernunft sein, nur aus ihr selbst entspringen, nur von ihrer Selbsttätigkeit abhängen soll, so müssen wir bei einer vollständigen anthropologischen Untersuchung der Vernunfterkenntnis auch auf den Inhalt derselben stoßen und imstande sein, zu bestimmen, welche philosophische Erkenntnisse wir überhaupt besitzen, allein besitzen können, und wie sie sich richtig anwenden lassen. Gewöhnlich betrachten wir unsere Erkenntnis nur durch ihren Gegenstand und nennen sie z. B. wahr, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt. Aber gerade bei den ewigen Wahrheiten, den allgemeinen und notwendigen Gesetzen, den Erkenntnissen a priori, oder wie wir sonst die philosophische Erkenntnis nennen wollen, fällt es gleich ins Auge, daß wir sie nicht durch ihren Gegenstand wahr machen können, da wir vielmehr den Gegenstand nur mittelbar durch sie denken und nicht mit ihr vergleichen können. Wollen wir daher unsere Erkenntnisse sicher kennen lernen, so müssen wir anfangs die gewöhnliche, nur objektive Art, die Erkenntnisse zu betrachten, verlassen und uns bloß auf die subjektive, anthropologische beschränken, die andere wird uns nachher von selbst zufallen[1]).

Nun ist die Bedeutung der philosophischen Anthropologie als „Vorbereitungswissenschaft" der Philosophie erst völlig deutlich. Philosophie ist „Wissenschaft von den philosophischen Erkenntnissen" [2]). Die philosophischen Erkenntnisse entspringen der Selbsttätigkeit der Vernunft. Da es außerhalb der Vernunft keinen Weg gibt, zu diesen Erkenntnissen zu gelangen, so können wir nur mit Hilfe einer anthropologischen Durchforschung der Vernunfttätigkeit selbst dem philosophischen Erkenntnisinhalt beikommen, der im übrigen keineswegs durch die an-

1) N. Kr. I, 39 f. 2) Metaph. 28.

thropologische Untersuchung erst erzeugt, sondern nur durch sie aufgefunden wird. Nur wenn sie sich so auf eine erfahrungsmässige anthropologische Untersuchung gründet, kann die Philosophie mit ihren Wahrheiten rein a priori zu völliger Evidenz gelangen [1]).

Damit ist zugleich das Verhältnis der philosophischen Anthropologie zur Metaphysik bestimmt, da eben die Metaphysik es ist, welche sich mit dem Inhalt der philosophischen Erkenntnisse beschäftigt.

III. Das Verhältnis der philosophischen Anthropologie zur Logik.

Dagegen ist das Verhältnis der formalen Disziplin der Philosophie, der Logik zur philosophischen Anthropologie nicht ebenso deutlich. Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens. Unter den Regeln des Denkens können wir aber erstens die notwendigen Regeln der Denkbarkeit der Dinge, die notwendigen Regeln verstehen, unter denen das Wesen der Dinge überhaupt steht, nur wiefern es denkbar ist. Eine solche Erkenntnis von notwendigen und allgemeinen Gesetzen des Wesens der Dinge nennen wir eine philosophische. Zweitens können wir unter den „Regeln" auch die Gesetze verstehen, nach denen gerade unser menschlicher Verstand denkt. Es handelt sich dann nicht um die notwendigen Gesetze des Wesens der Dinge überhaupt, sondern um eine besondere Tätigkeit unseres Gemütes. Darnach ist zu unterscheiden die philosophische oder demonstrative Logik als „Wissenschaft von den Gesetzen der Denkbarkeit eines Dinges" von der anthropologischen Logik als der „Wissenschaft von der Natur und dem Wesen unseres Verstandes". Die letztere muss jedoch die Grundlage der ersteren bilden. Die herkömmliche philosophische Logik ist nämlich so arm an Gehalt und so abhängig in allen ihren Behauptungen von der anthropologischen, daß man gar nicht imstande ist, sie abgesondert für sich aufzustellen. Von dem

1) N. Kr. II, 199.

Vorurteil für die Selbstgenugsamkeit dieser demonstrativen Logik, welches die Logik des Aristoteles und seiner Schule beherrschte, rührt seine einseitige Syllogistik, rühren die scholastischen logischen Pedanterien, das übermässige Zutrauen zu Definitionen und Beweisen, das Suchen nach einem höchsten Grundsatz des Wissens, nach einem obersten Kriterium der Wahrheit her [1]). In das andere Extrem verfiel die englische Schule und ihre Anhänger in Frankreich, indem sie alle Philosophie und somit auch die philosophische Logik völlig in empirische Psychologie auflöste. Kant, der diese entgegengesetzten Einseitigkeiten in einem höheren Standpunkt aufzuheben anfing, blieb doch in Rücksicht der Logik zum Teil noch bei dem aristotelischen Vorurteil stehen. Sagt er doch ausdrücklich, die Logik dürfe keine psychologischen Prinzipien voraussetzen. Dies rührt nur von seiner Verkennung des Verhältnisses der Philosophie zur philosophischen Anthropologie her. „Allerdings wäre es höchst ungereimt, die Grundsätze der philosophischen Logik, die notwendigen Grundsätze der Denkbarkeit der Dinge durch empirische Psychologie d. h. durch Erfahrungen beweisen zu wollen“ [2]), allein es handelt sich nicht darum, die philosophischen Grundsätze zu beweisen, sondern sie zu deduzieren, und dies allerdings muss aus anthropologischen auf Erfahrung beruhenden Voraussetzungen heraus geschehen. Auch hier also fangen wir ohne Ansprüche an die Philosophie mit dem an, was jedermann zugibt, mit der Beobachtung unseres eigenen Erkennens. Mit Hilfe dieses anthropologischen Verfahrens werden wir dann die Einsicht in die philosophische Logik „gleichsam ungesucht mit erhalten“ [3]).

1) Mit der Art, wie Fries hier eine Bereicherung der traditionellen Logik durch Psychologie fordert, deutet er das Programm an, das dann von der neueren Logik, insbesondere von Sigwart ausgeführt wurde.

2) Logik 9. Dieser eine Satz (vom Verf. gesperrt) genügt, um die Unrichtigkeit einer ganzen Reihe von Darstellungen der Friesischen Philosophie zu zeigen.

3) System der Logik § 1. Grundriss der Logik S. 3 f., Metaphysik 39; 44.

IV. Die Stellung der philosophischen Anthropologie im philosophischen System und ihre Schranken.

Damit sind wir nun im ganzen über die charakteristische Stellung orientiert, welche die „philosophische Anthropologie“ bei Fries einnimmt, und durch welche seine Vernunftkritik zur „anthropologischen Kritik der Vernunft“ wird. Wir fügen nur noch zum Zweck der systematischen Übersicht den Entwurf des philosophischen Gesamtsystems hinzu, in welchem der Anthropologie ihre beherrschende Stellung angewiesen ist: 1) als Vorbereitungswissenschaft geht voraus die psychische Anthropologie nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang. Es folgt als 2) die Kritik der Vernunft, welche, da sie gleichmässig alle rein philosophische Erkenntnis, sowohl Logik als Metaphysik, sowohl spekulative als praktische Metaphysik mit Hilfe der Anthropologie abzuleiten hat, zunächst eine Übersicht aller dieser Formen der rein philosophischen Erkenntnis geben muss, um sodann nachzuweisen, wie diese Formen in unseren Erkenntnissen entspringen, und warum sie sich gerade so finden müssen, wie das Bewusstsein sie zeigt.

Die übrigen Teile der Philosophie enthalten nur teils eine weitere Ausführung[1]) der auf diese Weise abgeleiteten philosophischen Erkenntnisse, teils eine Nachweisung und Beurteilung ihrer Anwendungen. Die erstere Aufgabe fällt 3) dem System der Logik und 4) dem System der Metaphysik zu. Die zweite ergibt folgende Disziplinen: 5) die mathematische Naturphilosophie 6) die Ethik nach allen ihren Teilen 7) Die Glaubenslehre 8) die philosophische Ästhetik.

---

1) Dass sich übrigens Fries nicht völlig klar darüber war, in welcher Weise die logischen und metaphysischen Teile der Vernunftkritik gegenüber der Logik und Metaphysik selbst abzugrenzen seien, geht unter anderem daraus hervor, daß die in der 1. Aufl. der Neuen Kritik der Vernunft von 1807 enthaltene „Einleitung“ zur Kritik der erkennenden Vernunft S. 3ff. (nicht die in der 2. Aufl. dann fortlaufend numerierte Einleitung zum ganzen Werk V—L) grösstenteils in das System der Metaphysik § 78—83 als „Metaphysik der inneren Natur“ übergegangen ist.

Als besonderer letzter Teil folgt dann noch 9) die Geschichte der Philosophie[1]).

Aus dieser systematischen Übersicht, wie aus dem vorhergeschilderten Verhältnis der philosophischen Anthropologie zur Philosophie und ihren einzelnen Disziplinen ergibt sich nun aber zugleich eine Einschränkung ihrer Bedeutung, die nicht übersehen werden darf, wenn man den Friesischen Standpunkt richtig würdigen will. In den Darstellungen seiner Philosophie findet man häufig den Versuch, alles aus seiner anthropologischen Grundposition abzuleiten. Aber die Philosophie löst sich bei ihm keineswegs in Anthropologie oder empirische Psychologie auf. Unsere Untersuchung des Verhältnisses der philosophischen Anthropologie zur Philosophie und ihren einzelnen Disziplinen hat uns stets auf einen Punkt geführt, wo die Zuständigkeit der Anthropologie aufhört und ein selbständiges Element sich geltend macht. Die „rein philosophischen Erkenntnisse" werden durch die anthropologische Untersuchung nicht etwa erst geschaffen, sondern sie sind als unmittelbarer Besitz der Vernunft stets schon vorhanden und werden durch jene nur zum Bewußtsein gebracht, weshalb auch jene anthropologische Untersuchung diesem unmittelbaren Besitz gegenüber an Wert völlig zurücktritt[2]). Immer und immer wieder wird es betont, „dass der Philosoph durch seine Kunst nicht Geheimnisse neuer Weisheit als Mystagog erzeugen will, die dem unphilosophischen Blicke gänzlich unsichtbar wären, dass er seine Wahrheiten nicht schaffen, sondern nur die in menschlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufweisen kann, er ist kein ποιητὴς τῆς ἀληθείας, sondern sein Geschäft ist nur die ἀνάμνησις des Platon"[3]). Damit zerfällt die gesamte Erkenntnis in zwei scharf geschiedene Teile, in die Formen, durch welche wir die

---

1) Metaphysik 53 ff.

2) Vgl. Ps. Anthr. I. 68: „Kant verwechselte die psychologische Hilfsaufgabe der Kritik: den Ursprung der philosophischen Erkenntnis im menschlichen Geiste aufzuweisen — mit der Metaphysik selbst."

3) N. Kr. II, 103.

unmittelbar vorhandene Erkenntnis erhalten und in diese selbst. Hier tritt uns diejenige Lehre entgegen, welche wie ein roter Faden durch das ganze Friesische System sich hindurchzieht, die Lehre von der Reflexion in ihrem Verhältnis zur „unmittelbaren Erkenntnis". Fries selbst bezeichnet diese Theorie einer Reflexion auf das unmittelbar in uns Vorhandene, eines „Wissens um unser Wissen" als die „Grundverbesserung", welche er in der Naturlehre anzubringen habe, und aus der alles Weitere folge[1]. Es wird uns daher darauf ankommen, diese Theorie in möglichster Vollständigkeit kennen zu lernen. Dies ist aber nur möglich im Zusammenhang mit einer Darstellung der Grundlagen der Friesischen Erkenntnislehre überhaupt.

---

1) K. Kr. I, 106.

Kapitel II.

Die psychologischen Grundbegriffe der Friesischen Philosophie.

A. Die Grundvermögen und ihre Ausbildungsstufen.

I. Die Geistesvermögen.

Obwohl Fries die „nachteilige Trennung“ beklagt, welche bei Kant zwischen Psychologie und Vernunftkritik bestehe, erkennt er doch an, daß Kant gerade in den Kritiken (mehr als in der infolge ihrer fragmentarischen Form weniger wertvollen Anthropologie) sich ein Hauptverdienst um die Psychologie erworben habe. Sie verdanke der Arbeit Kants nicht bloß die gänzliche Abweisung der transzendenten Metaphysik aus ihrem Gebiet und die Befreiung von körperlichen Erklärungsgründen, sondern auch eine besser geordnete Übersicht der Selbsterkenntnis, richtigere Auffassung der Verhältnisse unter den Geistesvermögen und größere Verständigung über ihre Arten [1]). Aber sein Vorurteil gegen die Psychologie habe ihn gehindert, diese Untersuchungen genauer auszuführen und erfahrungsmäßig zu begründen.

Eine Hauptschwierigkeit der bisherigen Behandlung liege in dem Mangel eines genauen Sprachgebrauchs und einer festen Bestimmung der Begriffe.

Die Begriffsbestimmungen der Geistesvermögen wurden bisher meistenteils auf eine unzweckmäßige Weise nach Namenerklärungen statt nach Sacherklärungen gemacht. Die Namenerklärungen (nicht zu verwechseln mit den Worterklärungen, in denen nur einem Gedanken Worte als

1) Ps. A. I, 67.

Zeichen beigegeben werden), in denen einem Begriff nur die Kennzeichen bestimmt werden, um ihn von anderen zu unterscheiden, dienen nur der Beschreibung und gewähren keine Einsicht über die Natur eines Dinges. Sie reichen daher nicht aus für eine erklärende Wissenschaft, für eine Wissenschaft vom menschlichen Geiste, wo im Gegensatz zu gewissen äußeren Naturwissenschaften alles in eine Einheit unserer Lebenstätigkeit verbunden und verschlungen erscheint. Und doch ist es „in der Psychologie sehr gewöhnlich geworden, die Geistesvermögen nur irgend nach allgemeinen Kennzeichen zu unterscheiden, ohne daß näher darauf geachtet wird, ob denn die Abstraktion, von der ich ausgehe, tiefere Bedeutung hat oder nicht, ob auch wirklich etwas mit ihr erklärt werde. Dadurch werden wir aber in der Psychologie nie zu einem scharfbestimmten, nie zu einem festen Sprachgebrauch kommen, sondern es müßte immer bleiben, wie bisher; jeder dächte gerade bei den Hauptworten der Wissenschaft, z. B. Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft, Vernunft, Empfindung, Gefühl etwas anderes.“ Wir können daher „in der psychischen Anthropologie durchaus nur durch eine gründliche Methode der Sacherklärungen, also mif Hilfe der philosophischen Anthropologie zu einem wahrhaft brauchbaren Sprachgebrauch kommen“ [1]).

Und zwar muß alle Philosophie von der Selbsterkenntnis ausgehen, wie sie sich in der täglichen Erfahrung zeigt. Was wir hier innerlich wahrnehmen, sind Tätigkeiten, Vorstellungen, Lustgefühle, Begierden, Bestrebungen, als deren Ursache wir uns selbst, den Geist, erkennen. Diese Tätigkeiten sind jedoch in beständigem Wechsel begriffen; jede Minute unseres Lebens zeigt darin Veränderungen. Das Bleibende aber oder wenigstens länger Andauernde in uns sind die Vermögen. Sie stehen den Geistestätigkeiten als den unmittelbaren Lebensäußerungen des Menschen gegenüber als die Eigenschaften des Geistes, in denen er „Ursache seiner Tätigkeiten ist und wird“, und nach denen

1) Ps. A. I, 12 f, u. Vorrede zu Bd. II, S. VI ff.

wir deshalb im täglichen Leben die Menschen zu beurteilen gewöhnt sind. Wir sagen z. B. „dieser Mann hat herrliche Anlage zur Musik, nur schade, daß er sie so wenig ausgebildet hat", oder ein andermal: „Dieser hat wenig Talent zur Musik, hat sich aber doch eine gute Fertigkeit im Spielen erworben."

„Wir setzen also voraus, daß der Mensch in jedem Augenblick viel mehr in seinem Geiste habe, als was er eben in seinen Tätigkeiten sich oder andern zeigt, denn wir nehmen gleichsam diesen Besitzstand des geistigen Lebens nicht unmittelbar nach den Geistestätigkeiten, sondern nach den allein andauernden Vermögen zu denselben" [1]).

Da wir aber nur die Tätigkeiten unmittelbar beobachten können, so können wir nur nach deren Arten die Vermögen benennen. Wir könnten also die Zahl der Vermögen ins beliebige vervielfältigen. Es wird aber der Wissenschaft darauf ankommen, nach Sacherklärungen die einfachsten Uebersichten zu geben und nur diejenigen Unterscheidungen hervorzuheben, welche für die psychische Theorie von Bedeutung sind.

Und so haben wir unter den Geistesvermögen zunächst im allgemeinen zu unterscheiden teils ursprüngliche angeborene Anlagen z. B. die Anlagen der Erkenntnis, des Denkens, des Begehrens, teils in der Ausbildung des Lebens erst erworbene Fertigkeiten z. B. das „Lesen und Schreiben können" [2]). Unter den ersteren ursprünglichen Vermögen sind wieder die wichtigsten diejenigen, auf welche sich die anderen zurückführen lassen, die „Grundvermögen", die auch als unmittelbare Vermögen innerer Tätigkeit bezeichnet werden können, da sie nicht ihr Bestehen nur durch andere haben, sondern schlechthin nach einem Gesetze der eigenen Wirksamkeit tätig sind [3]).

---

1) Ps. A. I, 18. Wir sehen, wie die Friesische Psychologie hier die Möglichkeit eines Geistesbesitzes vorbereitet, der den Inhalt einer logisch nicht direkt fassbaren „unmittelbaren Erkenntnis" bildet.

2) Ps. A. I, 27.

3) Ps. A. I, 19. Metaphysik, 403.

In der Feststellung dieser Grundvermögen wendet sich Fries einerseits gegen die bisher übliche Beschränkung auf die „Erkenntniskraft“, andrerseits aber auch gegen die Fassung, welche Kant der nach dem Vorgang von Tetens aufgenommenen Dreiteilung gegeben hat. Der Einseitigkeit vieler Psychologen, namentlich Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner[1]) gegenüber, welche die Erkennt-

---

1) Im übrigen stimmt Fries, wie wir mehrfach zu bemerken Gelegenheit haben werden, in verschiedenen Hauptpunkten seiner Lehre mit Platner überein. Er urteilt zwar über Platners „Neue Anthropologie“: „Neben vielem sehr guten ist die Theorie durch materialistische Hypothesen sehr gehindert“ (Ps. A. 65) und er stellt Platner in dem oben erwähnten Zusammenhang mit den einseitigen Intellektualisten zusammen, aber er ist sich der nahen Verwandschaft seiner Unterscheidung der Grundvermögen und der drei Bildungsstufen mit Platner bewusst (Anthrop. Vorrede II f.) und er beruft sich an jener Stelle unmittelbar nachher in der Benennung der 3 Grundanlagen gegen Kant auf Platner (Anthropol. 41). Dass dies möglich ist, liegt in der bei der nahen Beziehung zu Tetens (vgl. A. Wreschner, Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, 1893, Bd. 102, S. 3ff.) und Kant begreiflichen Neigung Platners, trotz der beherrschenden Stellung der Vorstellkraft doch die beiden anderen Vermögen wieder zu verselbständigen, einer Neigung, welche in der „neuen Anthropologie“ (Ernst Platners „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise“, I. Bd., 1790) stärker hervortritt, als in den „Philosophischen Aphorismen“ (oder nur in der noch nicht in demselben Masse wie die letzte unter dem Einfluss Kants stehenden mir leider allein zugänglichen 2. Aufl. von 1784). Man vgl. folgende Stellen, die zugleich als Material für die mehrfach zu erwähnenden Beziehungen zwischen Fries und Platner dienen mögen): Aphorismen § 66 „So ist also die menschliche Seele eine unablässig wirkende Vorstellkraft — ein stets nach Vorstellungen bestrebtes, und stets mit Vorstellungen beschäftigtes Wesen.“ § 67. „. . . . . . Vorstellungen haben von der Beschaffenheit der Sache, heisst erkennen; von der Beziehung der Sache auf den selbsteigenen Zustand empfinden; und wenn es in der Vorhersehung ist, Wollen, Erkenntnis und Willensvermögen.“ § 68. „Dadurch sind einige Seelenwirkungen, z.B. die gehörig zum Willen, nicht unmittelbar Vorstellungen, sondern eigentlich Folgen von Vorstellungen.“ Dazu Neue Anthropologie § 327. „Ob es gleich, besonders nach deutlicher Erklärung des Wortverständnisses, zulässig sein mag, alle in der Seele auf einander folgende Wirkungen Vorstellungen zu nennen, sofern sie sich alle aus dem Wesen einer Vorstell-

niskraft, Denkkraft, Vorstellungskraft der Seele für die eine Grundkraft hielten, aus der sich alle andern, auch das Begehren und Wollen ableiten ließen, schließt sich Fries allerdings grundsätzlich an die Kantische Lehre an, glaubt aber in zwei wesentlichen Punkten von ihr abweichen zu müssen.

Erstens ist nach Fries mit der Kantischen Bezeichnung der Grundvermögen als Erkenntnisvermögen, Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen der Unterschied der zweiten und dritten Anlage unsres Geistes nicht richtig bezeichnet. Die Geistestätigkeit aus der dritten Anlage werde besser nach Platner Bestrebung[1]) genannt. In der Tat ist die wenig durchsichtige Begründung dieser auch für die Friesische Erkenntnispsychologie nicht unwesentlichen Änderung, die über die Bedeutung einer bloßen Benennungsfrage hinausgeht, nur unter Zuhilfenahme der betreffenden Abschnitte bei Platner völlig verständlich. „Wenn in einem lebendigen Wesen", sagt Platner[2]), „undeutlich, oder deutlich die Vorhersehung eines ihm bevorstehenden vollkommenen oder unvollkom-

---

kraft erklären lassen, ... so ist es dennoch besser, zu unterscheiden: 1. Das Auffassen der Vorstellungen, welche der Seele vorschweben; 2. Die Veränderungen, welche unmittelbar auf die aufgefassten Vorstellungen in ihr erfolgen." § 329: „Die unmittelbaren Veränderungen, welche aus den so von der Seele aufgefassten Vorstellungen in ihr erfolgen, teilt der Verfasser in Wirkungen des Erkenntnis-, Empfindungs- und Bestrebungsvermögens." § 620: . . . . „Mir scheint das Wollen von dem Empfinden nicht weniger unterschieden zu sein, als beides von dem Erkennen." § 621: Empfindungen und Bestrebungen sind nicht Vorstellungen in dem engeren Sinne des Wortes, sondern Veränderungen, welche in lebendigen Wesen auf Vorstellungen erfolgen . . . . ." Vgl. auch: M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie I, 1², (1897) S. 227.

1) Übrigens von Platner selbst noch in der 2. Aufl. der „Aphorismen" (1784 § 67 vgl. obige Anmerkung) noch „Willensvermögen" genannt, dann erst Bestrebung „weil es auch tierische und ganz bewusstlose, folglich ganz unwillkürliche Bestrebungen der Seele gibt, welche unter dem Allgemeinbegriff Willen nicht befaßt werden können." (Neue Anthropologie § 329.)

2) Neue Anthropologie § 616.

menen Zustandes erregt wird: so entsteht in ihm die Vorhersehung einer möglichen Befriedigung, oder Nichtbefriedigung seines Triebes — eines Vergnügens oder Mißvergnügens. Diese Vorhersehungen sind Empfindungen (Vergnügen oder Mißvergnügen) selbst in einem niederen Grade." Mit diesen „Vorhersehungen", die selbst Lust und Unlust mit sich führen, können sich nun nach Fries dem Wesen, welches Lust und Unlust fühlt, Wünsche verbinden, daß die Zukunft zu seiner Lust ausfallen möge. Zur vollen Begierde wird aber der Wunsch erst durch das auf unsere Tatkraft einwirkende Interesse, das wir am Gegenstande nehmen. Aber auch Begehren ist noch nicht handeln; die Begierde (und das Wollen als verständige Begierde) wirkt erst im Entschluß auf die strebende Tatkraft und diese führt die Tat aus als die dritte Art unserer Geistestätigkeiten. Wenn es also „auf Sacherklärung ankommt, so sind Herz und Trieb oder Gemüt und Begehrungsvermögen eins und dasselbe und um dessen Natur kennen zu lernen, müssen wir die Lustgefühle und Begierden in Verbindung miteinander betrachten und erst das willkürliche Handeln an die dritte Stelle setzen"[1]). So scheidet Fries aus dem Gebiete dessen, was Kant „Begehrungsvermögen" nennt, alles aus, was nur Bestimmungsgrund des Handelns ist, ohne die Kraft des Handelns selbst zu sein und rechnet es auf Grund des engen Zusammenhangs zwischen der Antizipation des künftigen Lust- oder Unlustzustandes und dem Wünschen oder Begehren (bzw. Verabscheuen) desselben zu der zweiten Klasse, welcher er dann — der modernen Fassung des Begriffes sich nähernd — den umfassenderen Namen Gemüt gibt. So gelangt er zu der Dreiteilung: Erkenntnis, Gemüt (oder Herz, „welchem Lust und Unlust gehört") und Tatkraft. Mit dieser letzteren an sich wenig glücklichen Bezeichnung[2])

---

1) Anthropologie I, 41 f.

2) Wenig glücklich sowohl in betreff der Berufung auf Platner, der von dem Begehrungsvermögen selbst sagt, dass es allezeit entweder begehrend oder verabscheuend wirke (Neue Anthropol. § 617), als auch in psychologischer Hinsicht überhaupt, da jene dritte Klasse, die

der dritten Klasse, in welcher die Beziehung zur psychischen Eigenart des Wollens möglichst ausgeschaltet ist, schafft sich Fries die Möglichkeit, diese „Tatkraft“ in so nahe Beziehung zum „Verstand“ zu setzen und diesen dann als eine Ausbildungsstufe auch der übrigen Grundvermögen zu betrachten.

II. Die Bildungsstufen unseres Geistes.

Damit kommen wir auf den zweiten Punkt, an welchem Fries von der Kantischen Lehre abweichen zu müssen glaubt. Man pflege der Kantischen Einteilung gemäß ein Vermögen der Seele nach dem andern zu beschreiben und so die Vermögen getrennt von einander zu betrachten. Dieses scheine ihm genau genommen nicht ausführbar, denn in jeder wirklichen Lebenstätigkeit seien immer alle Grundanlagen miteinander angeregt. Man müßte also nur nach dem Überwiegenden des einen oder andern Vermögens unterscheiden, was ihm aber keine hinlängliche Bestimmtheit zu gewähren scheine. Geistesvermögen lassen sich überhaupt nicht klassifizieren wie Pflanzen oder Tiere. Denn thatsächlich bestehen sie nicht, wie jene, neben einander, „sondern sie sind in einander, verbunden zu einem Grade der Lebenstätigkeit“ [1]).

Wir müssen also — damit kommt Fries auf einen für das ganze Verständnis seines Systems besonders wichtigen Punkt — mit dem Unterschied der Anlagen noch den der Bildungsstufen unseres Geistes verbinden, und wir werden nur dann „eine wahrhaft brauchbare Gruppierung der Lehren erhalten, wenn wir das Menschenleben als Aufgabe der Selbstbeherrschung und Selbstausbildung ansehen und die einzelnen Untersuchungen demgemäß ordnen, wie

---

eigentlich einfach als „willkürliches Handeln“, als „Tat“ charakterisiert wird, entweder nur die äussere Kraftentfaltung beim Handeln bezeichnen soll und dann überhaupt kein „Geistesvermögen“ darstellt oder falls die psychischen Grundlagen des Handelns mit hereingenommen werden, auch die ausgeschalteten Willenselemente mit einschliesst.

1) Anthrop. II, Vorrede XXVIII.

jede Grundlage unseres Geistes dem Verstande einen ihr eigenen Zweck der Ausbildung nennt"[1]).

Wir nennen zur vorläufigen Übersicht jene Bildungsstufen und diese Zwecke.

Die drei Stufen der Ausbildung unseres Geistes, die sich also in jedem der drei Grundvermögen geltend machen müssen, sind: die sinnliche Anregung, die Fortbildung nach den Gesetzen des unteren Gedankenlaufs, und die Fortbildung nach den Gesetzen des oberen Gedankenlaufs, oder kürzer: Sinn, Gewohnheit und Verstand.

Die eigentümlichen Zwecke aber, welche für die ganze höhere Ausbildung des Lebens jedes der Grundvermögen dem Verstande vorschreibt, sind: für die Ausbildung der Erkenntnis die Ideen der Wahrheit, für die Ausbildung des Gemütslebens die Ideen des Schönen, für das „Tatleben der Willenskraft" die Ideen des Guten[2]).

Wir haben diese Kombination der Ausbildungsstufen mit den Grundvermögen und die Beziehung derselben auf ihre letzten Zwecke nur innerhalb des Erkenntnisvermögens zu verfolgen, werden aber zu bemerken Gelegenheit haben, wie die Durchführung dieser eigentümlichen Theorie auf erkenntnistheoretischem Gebiete durch die Ausdehnung derselben auch auf die anderen Grundvermögen bedingt ist.

Zunächst haben wir aber einen anderen grundlegenden Unterschied ins Auge zu fassen, dessen Verhältnis zu der obigen Dreiteilung, obwohl für das Verständnis seiner Erkenntnistheorie wesentlich, bei Fries nicht klar hervortritt.

B. Spontaneität und Rezeptivität.

Im menschlichen Erkenntnisvermögen stehen sich Selbsttätigkeit oder Spontaneität und Empfänglichkeit oder Rezeptivität gegenüber. Das Verhältnis beider ist zunächst

1) Anthrop. I, 43; II, Vorrede VI, XXXI. Dadurch wird nach Fries „die ganze allgemeine Psychologie eine natürliche Vorbereitung der Ethik". Antrop. I, 43.

2) N. Kr. I, 51, Anthrop. I, 43; II, Vorrede XXXI.

von der Art der hier in Betracht kommenden Spontaneität aus näher zu bestimmen. Die Spontaneität des menschlichen Geistes ist nicht eine Spontaneität schlechthin, die auf sich selbst beruhen könnte und sich selbst genug wäre, um sich zu äußern, sondern sie fordert eine fortgesetzte äußere Anregung, um in Tätigkeit zu bleiben. Sie verhält sich nicht wie etwa die ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie, die wir uns in ihrem Anziehen und Abstoßen als Spontaneität schlechthin denken, sondern wie z.B. die Selbsttätigkeit des lebendigen menschlichen Organismus, die beständig in Rücksicht der Ernährung und des Atemholens neu angefacht werden muß, wenn sie sich fortdauernd äußern soll. Wir bezeichnen eben deshalb die Vernunft (wie überhaupt die Eigenschaften des Geistes als einer Ursache seiner Tätigkeiten) besser nicht als Kraft, sondern als Vermögen. „Unter Kraft verstehen wir nämlich die zureichende Ursache einer Wirkung, aber eine solche zureichende Ursache unserer Geistestätigkeiten ist nie in unserem Geist allein, sondern wir brauchen außer dem Vermögen in uns immer noch andere ursächliche Bedingungen, welche die sinnliche Anregung bringen[1])". Die Vernunft ist also selbsttätig, nur indem sie erregbar ist. Sie ist Erregbarkeit oder erregbare Selbsttätigkeit[2]).

Jede erregbare Selbsttätigkeit hat nun aber eine bestimmte Form ihrer Erregbarkeit, in welcher sich ihr Wesen unmittelbar zeigt, wozu aber stets auch eine durch Affektion von außen bestimmte Materie der Erregung kommen muß. So ist der Geist durch die Form seiner Erregbarkeit nicht etwa als Vermögen zu bewegen, zu leuchten, zu schallen, sondern als Vermögen zu erkennen bestimmt, und setzt dabei eine durch Affektion den Geist anregende äußere Einwirkung voraus. Die Empfänglichkeit für diese äußere Einwirkung heißt, wie schon erwähnt, Sinn. Die erregbare Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens selbst aber wird Vernunft genannt[3]).

1) N. Kr. I., 75 ff. 2) Anthropol. I, 26.

3) Genau genommen dürfte allerdings der Begriff der Vernunft

Stehen sich also Sinnlichkeit und Vernunft als Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit gegenüber, so müssen wir uns dabei von dem herkömmlichen Sprachgebrauch losmachen, der die Sinnlichkeit ausschließlich zu den „äußeren Sinnen“ und die Vernunft ausschließlich zu den höheren Formen des Denkens in Beziehung setzt. Ist schon bei Kant die Gleichung, Rezeptivität — Sinnlichkeit, Spontaneität — Verstand (gelegentlich auch „Vernunft“ im weiteren Sinn genannt[1]) so weit durchgeführt, daß der „innere Sinn“ ein Teil der Sinnlichkeit wird und der weiteste Begriff der Vernunft auch die auf der Sinnlichkeit beruhende reine Anschauung mit umfaßt, wobei aber doch Sinnlichkeit und Verstand als die beiden „Grundquellen des Gemüts“ für die Erkenntnis, als bestimmte „Fähigkeiten“[2]) im Haushalt des Geistes fixiert sind, so ist bei Fries diese Verbindung der beiden Grundbegriffe mit „Vermögen“ des „Gemüts“ völlig gelöst. Wir haben für das Vermögen zu jeder Art von Geistestätigkeit sowohl eine Selbsttätigkeit unseres Geistes als ein sinnliches Verhältnis zu derselben anzunehmen. Für jedes Vermögen des Geistes unterscheiden wir daher die Sinnlichkeit desselben als Vermögen, durch äußere Anregungen zur Tätigkeit zu gelangen, und die reine Selbsttätigkeit desselben als durch die Natur unseres Geistes selbst bestimmte Form desselben[3]). So heißt z. B. die Vernunft selbst Sinnlichkeit, sofern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetz des Sinnes steht[4]). So heißt die Vernunft sogar ein „sinnliches Vermögen zu Erkennen, Lust zu fühlen, willkürlich zu handeln“[5]).

---

als Selbsttätigkeit nicht auf das Erkennen beschränkt werden, sondern müsste auch das Lustfühlen, Begehren und Streben umfassen. Die Vernunft heisst der „sich selbst vernehmende, der selbstbewußte Geist selbst“. „Nur da die Grundlage und das erste im Geistesleben des Menschen immer die Erkenntnis ist, so heißt vorzüglich in engerer Bedeutung die Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens Vernunft.“ N. Kr. I, 81.

1) Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. Kehrbach. S. 48. 76.

2) Vgl. Vaihinger, Kommentar I, 230.

3) Anthrop. I, 24. 4) N. Kr. I, 76 f. 5) Anthrop. I, 25.

Außerdem ist eine weitere Besonderheit der Friesischen Auffassung des Verhältnisses von Spontaneität und Rezeptivität hervorzuheben. Fries wendet sich dagegen, daß die meisten Lehrer das Leben unseres Geistes gleichsam teilen zwischen Sinn als Empfänglichkeit und Verstand als Spontaneität, wobei in der Regel dem Sinn des Erkenntnisvermögens die Anschauung, dem Verstand das Denken zugeschrieben werde. Diese ganze Teilung in leidende und tätige Lebenszustände bezeichnet er als unzulässig. Denn jede Lebensbestimmung unseres Geistes sei Selbsttätigkeit. Nichts gehöre dem Sinn für sich allein, sondern dieser gebe nur der Sinnlichkeit d. h. der sinnlichen Selbsttätigkeit die Anregung[1]). Der „Sinn" ist also nicht etwa eine der „Vernunft" koordinierte Größe, die als selbständiger Bestandteil des Geisteslebens betrachtet werden könnte, sondern er ist nur das durchaus untergeordnete Mittel, der Selbsttätigkeit Anregung zu geben. Die vielfach angefochtene Scheidung zwischen Aktivität und Passivität in der Kantischen Erkenntnislehre, ihre Verteilung auf Verstand und Sinnlichkeit finden wir also bei Fries teilweise aufgehoben. Die Identifikation des Gegensatzes der koordinierten Glieder: Spontaneität-Rezeptivität und Aktivität-Passivität ist zugunsten der Spontaneität eingeschränkt, wofür sich übrigens schon bei Kant Anhaltspunkte finden[2]).

Behalten wir nun den in diesem Sinne zu fassenden und das ganze Geistesleben durchziehenden Gegensatz zwischen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, Sinn und Vernunft im Auge, so wird sich eine klarere Übersicht über die wenig durchsichtigen psychologischen Grundlagen der Friesischen Erkenntnislehre gewinnen lassen, um von hier aus den zentralen Begriff der Reflexion in Angriff zu nehmen.

---

1) N. Kr. I, 80.

2) Vgl. Vaihinger, Kommentar II, 23. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., 1885, S. 344 ff. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. II[2], 57.

C. Das Verhältnis des Grundgegensatzes: Spontaneität und Rezeptivität zu den Ausbildungsstufen.

Zunächst aber erhebt sich die Frage, wie nun eigentlich die „Ausbildungsstufen", die jedem Vermögen des Geistes eigen sein sollen, zu diesem Grundgegensatz zwischen Spontaneität und Rezeptivität, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, „Vernunft" und „Sinn" sich verhalten, der ebenfalls in jedem Vermögen sich finden soll. Das Nebeneinanderbestehen dieser Einteilungsmöglichkeiten bringt eine gewisse Unsicherheit in dem wechselseitigen Verhältnis dieser Grundbegriffe mit sich. Indem wir den Sachverhalt aufzuklären suchen, beschränken wir uns auf das Erkenntnisvermögen.

Das erste Glied trägt ja bei beiden Einteilungen denselben Namen: „Sinn". Nun läge es nahe, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß man ohne weiteres die beiden anderen Ausbildungsstufen: Gewohnheit oder vielmehr das derselben entsprechende Vermögen der „Einbildungskraft" und den Verstand der Spontaneität zurechnete. Dies wäre aber schon deshalb völlig verfehlt, weil gerade zwischen dem Verstand als Reflexionsvermögen und der Spontaneität der Vernunft der für das ganze Friesische System maßgebende Gegensatz besteht.

Wir bringen vielmehr nur dann Ordnung und Folgerichtigkeit in den Aufbau der Friesischen Erkenntnislehre, wenn wir den Grundgegensatz: Spontaneität-Rezeptivität durch alle Ausbildungsstufen hindurchgehen lassen. Die Spontaneität liegt überall zugrunde. Die Namen: Sinn, Gewohnheit, Verstand aber bezeichnen in erster Linie die Seite der Rezeptivität. Der Verstand als Reflexionsvermögen ist eigentlich, wie wir sehen werden, zuletzt nichts anderes, als die vollständige Ausbildung der im Sinn sich darstellenden Rezeptivität durch die künstliche Selbstbeobachtung. In der Regel stehen also jene Ausbildungsstufen als eine Art Steigerung der Rezeptivität der Spontaneität gegenüber.

Nun kommt aber ohne die ursprüngliche Selbsttätigkeit der Vernunft überhaupt keine Erkenntnis zustande, und so erscheinen die jenen Normen entsprechenden „Vermögen“: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand zugleich auch als Repräsentanten der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft.

Das nähere Verhältnis dieser verschiedenen Faktoren der Erkenntnis ist erst im Verlauf der folgenden Darstellung genauer zu präzisieren. Ohne diese Orientierung über die teilweise ineinander übergreifenden Grundbegriffe sind aber viele Einzelheiten der Friesischen Erkenntnistheorie überhaupt nicht verständlich.

Kapitel III.

Die Sinnesanschauungen.

A. Die Empfindung und das „Affizierende“.

Jede Erkenntnis fängt der Zeit nach mit *Sinnesanschauungen* an, die uns in der *Empfindung* gegeben werden. Anschauungen überhaupt sind „diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt sind“[1]), Sinnesanschauungen diejenigen, durch welche wir unmittelbar das Vorhandensein gegenwärtiger Gegenstände erkennen. In der Empfindung wird mir also die Anschauung eines gegenwärtigen objektiven Mannigfaltigen, eines Schalles, eines Gefärbten, eines Warmen oder Kalten u. s. w. Abgesehen von dieser bestimmten Vorstellung, wodurch in der Empfindung angeschaut wird, ist die Empfindung selbst ein bloßer für uns unbestimmbarer Eindruck auf den Sinn. Erst durch die Erregung der Sinnesanschauung wird er zur Erkenntnis.

Da der Geist in der Empfindung zum Anschauen getrieben wird, so ist die Empfindung ein passiver Zustand des Geistes. Aber auch hier ist die Passivität des Geistes nicht ein neues Leiden, sondern ein bloßes Bestimmtwerden zur Tätigkeit. Dieses die Tätigkeit bestimmende, dieses Element der Rezeptivität in den Sinnesanschauungen ist das im sinnlichen Eindruck enthaltene *Affizierende*, durch welches jenes Anschauen hervorgebracht wird. Was dieser sinnliche Eindruck eigentlich ist, darüber können wir nichts weiter sagen. Denn er enthält das äußere Verhältnis zum Affizierenden, unsere Beobachtung aber ist nur eine innere; jenes äußere wird da gar nicht wahrgenommen“[1]).

---

1) N. Kr. I, 106. 2) N. Kr. I, 85 ff.

Es leuchtet ein, daß in diesem Punkte, in der schwierigen Frage des „Affizierenden“ die „subjektive Wendung“, welche die Kantische Philosophie bei Fries nimmt, und welche schon in der beherrschenden Stellung der philosophischen Anthropologie zum Ausdruck kommt, besonders deutlich zutage treten muß. Bei Kant ist das Affiziertwerden des wahrnehmenden Subjekts durch den „Gegenstand“ der Punkt, an welchem eine realistische Denkweise einsetzen kann. Sinnlichkeit definiert er als die „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“. Die Empfindung ist ihm die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“. Bei unbefangener Auslegung dieser wie vieler ähnlicher Stellen kann kaum ein Zweifel darüber sein, daß Kant unter den affizierenden Gegenständen, die eine Wirkung auf die Vorstellungsfähigkeit ausüben, nicht selbst wieder Vorstellungen versteht, die ja eben dadurch erklärt werden sollen, sondern daß er die Existenz affizierender (obwohl uns völlig unbekannter) Dinge an sich voraussetzt[1]).

Von Fries wird nun diese Folgerung völlig aus der Erkenntnistheorie ausgeschieden[2]). Er wendet sich direkt

---

1) Vgl. z. B. die bei Vaihinger, Kommentar II, 21, zitierte Stelle: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschn., Ausg. v. Rosenkranz, XIII, 84: „Sobald dieser Unterschied der Erscheinungen und der Dinge an sich selbst (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch auch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und, was sie an sich sind, niemals wissen können.“ Vgl. auch Vaihinger, Kommentar II, 12 ff.; Riehl, Philosophischer Kritizismus 1876, I, 423 ff. und das letzte Kapitel dieses Werkes.

2) Über ihre Wiederaufnahme an anderer Stelle wird weiter unten zu handeln sein.

gegen die über Kants vorsichtigere Ausdrucksweise allerdings hinausgehende Vorstellung, als ob die Sinnesanschauung dadurch entstehe, daß ich ein Ding außer mir als das zur Empfindung Affizierende, als die Ursache meiner Empfindung ansehe. Bei der Wahrnehmung eines grünen Baumes z. B. wäre nach dieser herkömmlichen Auffassung der Sachverhalt folgender: der Baum affiziert mein Auge, dadurch erhalte ich die Empfindung des Grünen, und weil diese eine Ursache haben muß, so schließe ich auf den Baum als das Affizierende und als die Ursache jener Empfindung des Grünen. Aber nicht der Baum affiziert mein Auge, sondern das Licht durch ihn. Sollte ich das Ding außer mir nur als das zur Empfindung Affizierende, als die Ursache meiner Empfindung anschauen, so müßte ich in jenem Falle nicht auf den Baum, sondern entweder auf Licht oder auf eine bloße Bewegung in meinem Auge u. s. w. schließen. Wie es aber dann überhaupt komme, daß diese Affektion meines Auges für mich zur Anschauung des Grünen wird? Darüber kann ich nichts mehr sagen, denn das wäre Erfahrungstatsache, aber diese Erfahrung ist nicht in meiner Gewalt. Ich muß bei der Beobachtung selbst stehen bleiben. Der Sachverhalt stellt sich dann weit einfacher dar. Es zeigt sich nämlich, daß in der Empfindung von vorneherein ein Anschauen von etwas außer mir, oder einer Tätigkeit in mir (je nachdem es äußere oder innere Sinnesanschauung betrifft) enthalten sei, und nicht erst durch Reflexion oder sonst hinterher hinzugebracht werde. Die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Objektiven tritt überhaupt nicht als etwas von der Anschauung Geschiedenes auf, indem der Gegenstand als das den Geist Affizierende vorgestellt würde, sondern ist unmittelbar mit der Anschauung selbst gegeben. In einer Gehörsempfindung z. B. bin ich mir unmittelbar eines Schalles, als etwas außer mir, und nicht des Schallenden bewußt, das ich vielmehr erst durch Reflexion in dem Zusammenhang der Erfahrungen erkenne; ich höre ja oft einen Schall, ohne das Schallende zu kennen, von dem er kommt.

Ebenso sehe ich den Baum unmittelbar als etwas Grünes außer mir, und nicht etwa als die Ursache meiner Empfindung vom Grünen.

In der Regel rührt jene irrtümliche Meinung, daß wir uns in der Empfindung ihrer Ursache, nämlich des Gegenstandes, bewußt werden, daher, daß wir in dem Bedürfnis, die Sinnestäuschung oder die bloße Einbildung von der wirklichen Sinnesanschauung zu unterscheiden, das unterscheidende Merkmal darin finden, daß nur der letzteren wirklich ein gegenwärtiger Gegenstand entspricht und nun meinen, daß wir in der Tat in Vergleichung mit dem Gegenstande jene Anschauung verifizierten. Das kann aber gar nicht geschehen. Nicht der Vergleich der Empfindung mit dem affizierenden Gegenstand, sondern nur der Vergleich der Empfindungen untereinander, der ganze Zusammenhang unserer Erfahrungen kann uns im einzelnen Falle zeigen, ob wir es mit einer wirklichen Sinnesanschauung oder mit einer bloßen Einbildung zu tun hatten.

Fries ist sich der erkenntnistheoretischen Tragweite dieser Frage völlig bewußt, die aufs engste mit dem Wahrheitsbegriff zusammenhängt. Dieser Fehler, führt er deshalb im Anschluß daran aus, wo man den Gegenstand nur als das Affizierende in der Empfindung anzuschauen meine, liege allen den Spekulationen zugrunde, in denen die Wahrheit der Erkenntnis aus einem Kausalverhältnis zu ihrem Gegenstand abgeleitet werde, oder wo man skeptisch daraus die Unsicherheit unseres Wissens aufweisen wolle, dass man diesem Kausalverhältnis nicht trauen dürfe. Selbst ganz metaphysisch genommen sei die Erklärung: wir bringen den Gegenstand zu unserer Vorstellung hinzu, indem wir einen Grund derselben suchen, nicht stichhaltig, „denn was ist Grund anders als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist; Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon voraussetzen, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also keineswegs durch letztern entspringen“ [1]). Zu-

1) N. Kr. I, 90 f, 72.

sammen mit Kants Ausdrucksweise vom Ding an sich als „Grund der Erscheinungen“ wird hier vollends jede unmittelbare Beziehung des Erkennens auf den „affizierenden Gegenstand“ als transzendente Realität folgerichtig ausgeschieden. Auch Fichte gelangt zu diesem subjektivistischen Standpunkt. Aber während für Fichte die Lösung in dem spekulativ erfaßten schöpferischen Ich liegt, in dem auch der „affizierende Gegenstand“ aufgeht, ist es für Fries der empirische Befund, die innere Selbstbeobachtung, die ihn veranlaßt, bei seiner Analyse des Erkennens von einem Kausalitätsverhältnis zwischen dem vorstellenden Ich und einem transzendentalen Gegenstand abzusehen. Daß damit die Frage des „Dings an sich“ noch nicht in negativem Sinn entschieden ist, wird sich uns später ergeben. Für jetzt haben wir auf die Frage der Sinnesanschauung näher einzugehen.

Für jedes Vermögen des Geistes ist nach Fries Rezeptivität und Spontaneität zu unterscheiden. Im Gebiete der Sinnesanschauungen ist die Rezeptivität durch die „Affektion“, durch das „Affizierende in der Empfindung“ repräsentiert, die Spontaneität durch die Vernunft als Sinnlichkeit.

B. Der äufsere Sinn.

Wenn wir zunächst innerhalb der Anschauungen des äußern Sinns das Verhältnis von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit genauer ins Auge fassen, so haben wir dabei stets zu beobachten, daß unter „äußerem Sinn“ nicht etwa das körperliche Organ zu verstehen ist, bei dessen Reizung die Empfindung in unserem Geiste erscheint, sondern nur die Empfänglichkeit unseres Geistes, von außen her, eben durch das, was man gewöhnlich „äußern Sinn“ nennt, angeregt zu werden. Wir reden nur von „Sinnen des Geistes“. Hören und Sehen werden daher auch als eine „sinnliche Erkenntnistätigkeit unserer Vernunft“ bezeichnet [1]. Sinn und Vernunft ist ja identisch mit Empfänglichkeit und Selbst-

1) Psych. Anthrop. I, 46. N. Kr. I, 111.

tätigkeit. Die durch das „Affizierende" entstandene Empfindung ist nun aber für sich allein ein bloßer für uns unbestimmbarer Eindruck auf den Sinn. Die Empfindung wird zur äußeren anschaulichen Erkenntnis erst, indem zu dieser sinnlichen (rezeptiven) Seite unseres Erkenntnisvermögens die Selbsttätigkeit der Vernunft hinzutritt.

In jeder unmittelbaren äußeren anschaulichen Erkenntnis, auch in jeder Wahrnehmung, finden sich nämlich drei Vorstellungsweisen verbunden: 1) die Sinnesanschauung in der Empfindung selbst, wie Wärme, Farbe, Schall, Duft u.s.w., 2) die Anschauung von Raum und Zeit, 3) die figürliche Verbindung der Gegenstände der Sinnesanschauung in Raum und Zeit. Von diesen drei Bestandteilen gehört nur die Anschauung der ersten sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge zur Sinnlichkeit unseres Erkenntnisvermögens. Der zweite Bestandteil dagegen, die Anschauung von Raum und Zeit ist auf die mathematische Anschauung und mit dieser auf die reine Vernunft zurückzuführen. Das Vermögen der Anschauung von Raum und Zeit nennt Fries im Anschluß an Kant die reine Sinnlichkeit, die Anschauung des Raumes Form der äußern Sinne, die Anschauung der Zeit Form des Sinnes überhaupt. Die figürliche Verbindung durch die Vorstellung anderer dauernder Begebenheiten in der Zeit, von Gestalt und Lage der Dinge im Raum, von Größe, Zahl und Grad überhaupt wird der produktiven Einbildungskraft zugeschrieben[1]. Erst durch diese allen Sinnen gemeinschaftliche, das Mannigfaltige vereinigende Anschauung wird uns eigentlich die Erkenntnis der Körper als Materie im Raume und in der Zeit möglich. Die Empfindungen für sich allein würden uns keine Erkenntnis der Aussenwelt, sondern nur zerstreute einzelne Bilder liefern, und — was besonders wichtig ist — die einzelne Empfindung lässt mich den Gegenstand nur erkennen nach dem, was er für mich, den anschauenden Geist ist; „jene vereinigende Anschauung hingegen zeigt ihn uns so, wie die Gegenstände

1) Anthrop. I, 102.

ausser uns in ihrem Verhältnisse gegeneinander sind“ [1]). Es gibt also für uns zwei Anschauungsweisen der Außenwelt. „Eine in der Empfindung zeigt uns die Dinge nur nach dem Verhältnis, was sie für den Geist, für das innere Lebendige sind, die andere, daraus abgeleitete hingegen lässt uns eins im Verhältnis zum andern, Materie im Verhältnis zur Materie erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, rot oder grün ist ein Körper nicht für den andern, sondern nur für mich, den lebendigen Geist. Ton, Duft und Farbe drückt nur das Wesen eines Dinges in seinem Verhältnisse zu mir aus, ein Körper gegenseitig gegen den andern hingegen ist nur Anziehendes und Zurückstoßendes, Bewegliches.“ Es ergibt sich hieraus, daß es in unserer Vorstellung von der Aussenwelt am Ende auf die Qualitäten aus der Empfindung weit weniger ankommt, als es anfangs scheint. „Daß wir gerade diese Sinne haben, oder daß dem einen das Gehör, dem andern das Gesicht fehlt, trägt so viel nicht aus, denn das wichtigste ist die für jeden gleiche vereinigende Anschauung der materiellen Welt“ [2]).

So läßt sich jetzt der Friesische Unterschied von Rezeptivität und Spontaneität, von „Sinn“ und „Vernunft“, wie er innerhalb der äußern Sinnesanschauungen sich darstellt, klar bestimmen. Die Seite der Rezeptivität ist vertreten durch den „äußern Sinn“, der zu den Empfindungen affiziert wird, die der Spontaneität durch die „reine Sinnlichkeit“ und die produktive „Einbildungskraft“, welch letztere übrigens in der Geschichte des Erkennens erst an einer späteren Stelle weiter zu verfolgen ist [3]).

C. Der innere Sinn.

Zu den „Sinnesanschauungen“ im Sinne von Fries gehören aber nicht bloß die äußeren Wahrnehmungen, sondern auch die „innere Selbstanschauung des Geistes“ in seinen veränderlichen Tätigkeiten und Affektionen. Im Ge-

---

1) N. Kr. I, 171. 2) N. Kr. I, 103. 3) N. Kr. I, 102.

gensatz zu den Dingen außer uns im Raume nehmen wir innerlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen wahr, welche nichts Räumliches enthalten, sondern innere Tätigkeiten des Geistes sind.

Dieses Vermögen der Selbsterkenntnis ist das erste und vorzüglichste aller Geistesvermögen. „Denn nur dadurch leben wir unser eigenes Leben, daß wir auch wieder um das wissen, was wir tun“ [1]). Es ist nämlich nicht genug, daß wir wissen, wir müssen auch erst noch wissen, daß uns was wir wissen, wir müssen uns, um davon sprechen zu können, uns unserer Erkenntnisse erst wieder bewußt werden.

Auch hier dient uns der Gegensatz zwischen Rezeptivität und Spontaneität zu weiterer Aufklärung.

Der Selbsterkenntnis unseres Geistes gehört so gut wie der Erkenntnis der Außenwelt ein „Sinn“, durch den sie angeregt wird. Wir müssen uns daher einen „inneren Sinn“ zuschreiben, durch welchen unsere Selbsterkenntnis sinnliche Anregung empfängt [2]). Innerer Sinn bedeutet also nichts anderes als eine Empfänglichkeit, bei welcher — im Gegensatz zur äußeren Anregung beim äußeren Sinn — die Anregung von innen her erfolgt.

Dies findet nun allerdings nicht bloß im Erkennen, sondern auch in jedem anderen Gebiete des Geisteslebens statt. Viele Lustgefühle und Gemütsbewegungen (wie Freude und Trauer), manche Begierden, manche Bestrebungen werden innerlich sinnlich angeregt [3]). Für unseren jetzigen Zweck aber handelt es sich nur um eine Untersuchung des inneren Sinnes des Erkenntnisvermögens.

---

1) N. Kr. I, 104.

2) N. Kr. I, 110. Anthrop. I, 81.

3) In der Tat führt Fries diesen Gesichtspunkt auch für die anderen Gebiete des Geisteslebens durch. Er unterscheidet z. B. von den sinnlichen Anregungen des Lustgefühls in der Empfindung eine Selbsttätigkeit des Herzens in dem, wie wir fühlen, dass etwas schön oder gut sei (Anthrop. I, 184), einen „sinnlichen Entschluss“, der durch augenblickliche Lebhaftigkeit der Begierde bestimmt ist, von dem verständigen besonnenen Entschluß nach Überlegung und Wahl (Anthropologie I, 228).

Die einzelne innere Anschauung entsteht also durch eine unmittelbare Affektion des Geistes zu einer inneren Empfindung. Eben dadurch unterscheiden sich die eigentlichen inneren Sinnesanschauungen einerseits von den „Einbildungen", welche meist nur die Anschauung von nicht gegenwärtigen Gegenständen aus der Erinnerung, aber keine Anschauungen unserer selbst, keine Sinnesanschauungen unserer Tätigkeit enthalten, andererseits von allen willkürlichen Vorstellungsarten, z. B. von der später zu erörternden Reflexion, sofern nämlich die eigentlichen inneren Sinnesanschauungen unwillkürliche, auf Empfindung beruhende Vorstellungen sind, zu denen wir genötigt werden[1]).

Vermöge des inneren Sinns kommt also „über das Verhältnis, daß ich eine Vorstellung oder andere innere Tätigkeit habe, noch das andere hinzu, daß ich mir auch bewußt werde, sie wirklich zu haben"[2]).

Woher kommt nun aber diese Differenz zwischen „Haben" und „Bewußtwerden"? Wie kommt es überhaupt, daß außer dem bloßen Vorhandensein einer Tätigkeit im Geiste noch eine besondere Empfänglichkeit erfordert wird, damit wir uns derselben bewußt werden können? Für die unbestimmte Fassung des Begriffs Bewußtsein, für welche Bewußtsein ebensoviel bedeutet, als Vorstellen, besteht jene Differenz allerdings nicht. Denn selbstverständlich ist dann das Haben einer Vorstellung und das Bewußtsein von derselben identisch. Anders aber, wenn wir Bewußtsein der bestimmtesten Bedeutung nach als „innere Wahrnehmung" oder „Perzeption" fassen. Es zeigt sich dann, daß wir allerdings Vorstellungen und andere innere Tätigkeiten haben können, ohne uns ihrer bewußt zu sein. Wir wissen von ihnen nicht durch ihre unmittelbare Gegenwart, sondern nur dadurch, daß wir uns mittelbar ihrer bewußt werden. Solche Vorstellungen heißen dann dunkle im Gegensatz zu den klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt sind.

Mit dieser Theorie der dunklen Vorstellungen schließt

---

1) N. Kr. I, 112 f. 2) N. Kr. I, 114.

sich Fries eng, teilweise wörtlich an Kants Anthropologie[1]) an. Er modifiziert dieselbe aber durch seine genauere Untersuchung der Bedingungen, unter denen die dunklen Vorstellungen in das Licht des Bewußtseins treten. Das dunkle Feld unserer Vorstellungen ist bei weitem größer, als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unserer jedesmaligen Vorstellungen bilden die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des dunklen. Die Gesamtheit dieser lichten Punkte kann man auch den „Horizont der inneren Wahrnehmung" nennen. Die Größe dieses Horizonts der inneren Wahrnehmung, dieses Gesichtsfeldes des inneren Auges, dessen größerer oder kleinerer Umfang einen bedeutenden Unterschied in der Anlage eines Menschen zum Denken ausmacht, steht im umgekehrten Verhältnis zur Schärfe der Auffassung und Unterscheidung. Wie man bei einem Teleskop das Gesichtsfeld immer mehr verkleinern muß, je genauer man sehen, je mehr Vergrößerung man benutzen will, so wird ein enger Horizont der inneren Wahrnehmung die scharfe Unterscheidung und ruhige Beobachtung begünstigen[2]).

Wovon ist nun aber das Eintreten einer Vorstellung in diesen Horizont der inneren Wahrnehmung abhängig? Unter welchen Bedingungen wird eine dunkle Vorstellung in eine klare, d. h. in eine Perzeption verwandelt? Diese Bedingungen sind: einerseits der Grad der Empfänglichkeit des inneren Sinns, andererseits der Grad der Lebhaftigkeit der betreffenden Geistestätigkeiten. Es ist stets ein bestimmter Grad der Stärke oder Lebhaftigkeit einer inneren Tätigkeit, einer Vorstellung, eines Lustgefühls, einer Begierde erforderlich, damit sie den inneren Sinn hinlänglich affizieren, um das Bewußtwerden derselben möglich zu machen. Eine Vorstellung muß also so lange dunkel bleiben, bis sie die Stärke erhält, welche zu dieser Affektion des inneren Sinnes aus-

1) Kant, Anthrop. in pragmatischer Hinsicht. § 5. S. W. II, 21.
2) Anthrop. 82, N. Kr. I, 130.

reicht. Diese erforderliche Stärke oder Lebhaftigkeit einer inneren Tätigkeit wird aber in verschiedenen Lebenszuständen verschieden sein, je nachdem der Grad der Empfänglichkeit des inneren Sinnes selbst jedesmal größer oder kleiner ist. Je lebhafter eine Vorstellung ist, desto leichter nehmen wir sie wahr, und je empfänglicher der Sinn ist, desto weniger Lebhaftigkeit der Vorstellungen bedarf er, um sich ihrer doch noch bewußt werden zu können. Nur der lebhaftesten unter unseren sinnlich angeregten Geistestätigkeiten sind wir uns daher in jedem Augenblick bewußt.

Nun stellt aber im Gebiete der inneren Sinnesanschauungen der innere Sinn nur die Seite der Rezeptivität dar. Worin liegt die Spontaneität die auch hier sich finden muß?[1]) Sie liegt in einem von der inneren Sinnlichkeit unabhängigen Vermögen, in dem Vermögen des reinen Selbstbewußtseins oder der Apperzeption. Dieses Bewußtsein meines Daseins, welches durch das Ich bin ausgesprochen wird, und durch welches ich mich als das eine und gleiche Wesen erkenne, dem meine Geistestätigkeiten zukommen, ist in jeder inneren Anschauung enthalten. Diese Vorstellung: Ich bin, wird aber nicht etwa zugleich mit den einzelnen inneren Anschauungen dem Geiste erst gegeben, sondern sie findet unabhängig von jeder einzelnen statt. Sie liegt allen schon in der Vernunft zugrunde, kommt uns aber erst bei Gelegenheit sinnlicher Anregungen zum Bewußtsein, wobei die reine Apperzeption in inneren Empfindungen des inneren Sinnes zu Sinnesanschauungen, zu Wahrnehmungen meiner Tätigkeiten in der Zeit angeregt wird. Die reine Apperzeption ist also eine „Form der inneren Sinnlichkeit, welche in jeder inneren Anschauung empirisch bestimmt wird“ [2]).

---

1) In den nicht immer streng systematisch fortschreitenden, teilweise sich wiederholenden Äußerungen von Fries tritt dieser Gegensatz allerdings nicht immer als der beherrschende hervor. Er liegt aber stets zugrunde, was aus gelegentlichen Zusammenfassungen z. B. N. Kr. I, S. 120 sich ergibt.

2) N. Kr. I, 120 ff. Anthrop. I, 79 ff.

Dieses reine Selbstbewußtsein ist aber selbst keine Anschauung, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl, ein unmittelbares Gefühl unseres Daseins, welches wir aber nur wahrnehmen, wie es in jeder einzelnen Anschauung als empirisches Gefühl bestimmt ist und durch sie angeregt wird. Während in der Anschauung ein Gegenstand, z. B. ein Haus, das ich sehe, als unmittelbar gegeben vorgestellt wird, ist mir in dem Bewußtsein: Ich bin, nur mein Dasein unmittelbar gegeben. Ich selbst werde darin nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Wo aber der Gegenstand der Erkenntnis nicht unmittelbar selbst gegeben, sondern nur durch ein Verhältnis hinzugedacht wird, da handelt es sich nicht um Anschauung, sondern um Reflexion. Wie ich am Schatten eines Menschen als seiner Wirkung, beziehungsweise durch Reflexion erkennen kann, wer er ist und wo er ist, so kann ich in dem „Ich bin" den Gegenstand Ich beziehungsweise, aber nicht unmittelbar, erkennen, nur daß das Ding hier in Beziehung auf sich selbst, das Objekt des Vorstellens in Beziehung auf das Subjekt desselben vorgestellt wird. Das reine Selbstbewußtsein bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Denken, und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntnis, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung unserer Tätigkeit empirisch bestimmt wird. Gerade in diesem Verhältnis der reinen Apperzeption als Form des inneren Sinnes zur inneren Anschauung liegt der große Unterschied zwischen innerer und äußerer Anschauung. Auch in der inneren Anschauung wird zwar, wie in der äußeren, ein Mannigfaltiges in der Anschauung gegeben. Aber die Beziehung jeder einzelnen inneren Anschauung auf das schon vorhandene reine Selbstbewußtsein hat zur Folge, „daß der Gegenstand hier nicht so gleichsam aus dem Mannigfaltigen der Anschauungen erst zusammenfließt, wie die Materie in der äusseren Anschauung, sondern daß die einzelne Anschauung schon eine Tätigkeit des Geistes zum Gegenstand hat, indem ich mir darin unmittelbar bewußt werde, was ich

denke, will und fühle"[1]). Eine Affektion findet aber auch hier statt. Nur ist es eine „unmittelbare Affektion des Geistes zu einer inneren Empfindung, in welcher ich mich selbst anschaue"[2]).

Suchen wir diesen Begriff der Apperzeption[3]) bei Fries den beiden Standpunkten gegenüber abzugrenzen, an welche er sich in diesem Stück seiner Lehre anlehnt. Leibniz gegenüber, an den sich Fries in der Lehre von den „dunklen Vorstellungen" bewußterweise anschließt[4]), wird nicht schon das „Haben" der Vorstellungen, ihr „Vorhandensein im Geiste" als „Perzeption" bezeichnet, sondern nur das Bewußtsein von denselben. Die Friesische Perzeption ist dann im wesentlichen identisch mit der Leibnizischen „Apperzeption"[5]). Und Fries erweist sich als Schüler Kants in der Vertiefung des Apperzeptionsbegriffs. Auch er scheidet scharf zwischen Apperzeption und innerem Sinn. Auch für ihn gibt es eine Affektion des inneren Sinnes, und steht dem letzteren die reine Apperzeption als Spontaneität, als „durchgängige Identität unserer selbst", als ursprüngliches Selbstbewußtsein gegenüber, durch welche das gegebene Mannigfaltige in der Empfindung erst zu einer inneren Tätigkeit des Geistes wird. Und die „reine Apperzeption" wird nicht etwa, wie die gewöhnliche rein empiristische Interpretation der Friesischen Philosophie vermuten lassen könnte, mit dem empirischen Bewußtsein identifiziert. Unter dem Vermögen des „empirischen Bewußtseins" versteht er vielmehr die „innere Sinnlichkeit"[6]). Will Kant die Apperzeption als „logisches (reines) Bewußtsein" von dem innern „Sinn" als psychologischem (angewandtem) streng geschieden wissen[7]), so stimmt Fries sachlich damit völlig

1) N. Kr. I, 124. 2) N. Kr. I, 125.

3) In der Psych. Anthropologie ersetzt Fries im Anschluss an van Calker das Wort „Apperzeption" mit einem unglücklichen Versuch der Verdeutschung durch „Vernehmung".

4) Anthrop. I, 78.

5) Leibniz, Nouveaux essais, Livre II, Chap. IX, Ausg. von Gerhardt 5, 121. Monadologie 14.

6) N. Kr. I, 114. 7) Kant, Anthropologie. S. W. VII, 30.

überein, sofern das Beiwort „logisch" den von aller empirisch-psychologischen Untersuchung unabhängigen Erkenntniswert der Apperzeption hervorheben soll. Die „reine Apperzeption" ist auch nach Fries ein von allen empirischen Bestimmungen, durch welche es angeregt wird, unabhängiges Vermögen, eine „eigene Spontaneität des Geistes"[1]), ein „reines Selbstbewußtsein", in welchem — völlig übereinstimmend mit einer Äußerung Kants — nicht, was ich bin, sondern nur, daß ich bin, ausgesagt wird[2]). Näher bezeichnet dieselbe Fries, indem er einer Andeutung Kants, daß die in der ursprünglichen Apperzeption gegebene Vorstellung „Ich" „dunkel" sein könne[3]), eine bestimmtere Form gibt, als ein unmittelbares, aber unbestimmtes „Gefühl meines Daseins".

Die Differenz beginnt aber schon beim innern Sinn. Zwar ist bei der Affektion des innern Sinns auch für Fries, wie für Kant[4]), zuletzt die „angeschaute Tätigkeit" selbst das Affizierende, wenn auch in der inneren Anschauung selbst „das Nötigende, was uns affiziert", nicht vorkommt, sondern nur aus dem Zusammenhang der inneren Erfahrung heraus nachträglich erschlossen wird[5]). Aber für Kant ist diese Art des Zustandekommens der inneren Anschauung der Grund, daß wir uns selbst nicht wie wir an uns selbst sind, sondern nur, wie wir uns erscheinen, erkennen. Wie wir die äußeren Objekte nur insofern erkennen, als wir äußerlich affiziert werden, so müssen wir auch vom inneren Sinn

---

1) N. Kr. I, 120.

2) N. Kr. I, 121. Vgl. Kritik d. reinen Vernunft S. 676: „Dagegen bin ich mir meiner Selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin." 3) Kr. d. r. V. 128. Anm.

4) In der für Fries in Betracht kommenden 2. Auflage der Kr. d. r. V. 674: „Der Verstand findet also in diesem [im inneren Sinn] nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert."

5) N. Kr. I, 125f.

zugestehen, „daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen“ [1]). Nach Fries ist zwar auch die innere Empfindung durch Affektion bedingt, aber sie ist doch das Mittel, mir das unbedingt Gültige zum Bewußtsein zu bringen[2]).

Für beide wird hier die Stellung zu den psychologischen Grundlagen zu einem charakteristischen Bestandteil des Systems. Kant, der die Erkenntnisprinzipien von aller empirisch-psychologischen Begründung freihalten will, entwertet die innere Wahrnehmung als Vergegenwärtigung bloßer Erscheinung und nicht eines wirklichen inneren Seins[3]), und entrückt das oberste Erkenntnisprinzip, die synthetische ursprüngliche Einheit der Apperzeption, in eine höhere Sphäre, die er näher nur dahin charakterisiert, daß er sagt, in jener synthetischen Einheit der Apperzeption werde ich mir bewußt, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin“. Für Fries, der philosophisch-anthropologisch vorgeht, ist der „empirische Lebenszustand meines Geistes“ „die einzige Quelle, aus der ich meine Selbstkenntnis schöpfen kann“ [4]). Nochmals muß aber betont werden, daß damit die reine Apperzeption selbst keineswegs empirisch begründet wird. Sie ist nach Fries vielmehr eine der genauern psychologischen Analyse nicht einmal zugängliche unmittelbare und ursprüngliche Spontaneität des Geistes.

Gerade jene Unmittelbarkeit der reinen Apperzeption ist es nun, an welcher die von Fries selbst an Kants Apperzeptionsbegriff geübte Kritik einsetzt, eine Kritik, welche,

---

1) Kr. d. r. V., 675, 673, 676 (vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. A. 1885, S. 333 ff.).

2) N. Kr. I, 127.

3) Vgl. auch Kr. d. r. V. 676: „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst.“

4) N. Kr. I, 128.

um der späteren Besprechung der transzendentalen Deduktion nicht vorzugreifen, hier nur kurz berührt werden kann, soweit sie zur Vervollständigung der Lehre vom innern Sinn unentbehrlich ist.

Nach Fries soll es einer der Grundfehler der Kantischen Theorie sein, daß er die Zusammenfassung aller Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles Erkennens, den denkenden Verstand als Reflexionsvermögen mit der unmittelbaren Vernunft verwechselte. Die Kantische Synthesis sei die Handlung des Verstandes, eine Vorstellung zu der andern hinzuzusetzen und beide in einem Bewußtsein zu vereinigen, was nur die Reflexion tue. Die Kantische Synthesis sei also nichts als ein Akt des Reflexionsvermögens, eine Wiederholung, deren Original er nicht kenne [1]).

Fries sieht dieses Original in einer unmittelbaren Synthesis, welcher gegenüber die Einheitsformen des Bewußtseins nur abgeleiteter Natur sind. Er unterscheidet dreierlei Bedeutungen des Wortes Apperzeption: Reine Apperzeption nennt er das „reine Selbstbewußtsein, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgesprochen wird, die Form des innern Sinnes ist, und jeder innern Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt", transzendentale Apperzeption das „Ganze der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft", und ursprüngliche formale Apperzeption die „unmittelbare Form jenes Ganzen", in welcher das Gesetz der Apodiktizität, der Quell aller einzelnen Formen der Einheit liegt, welche die Reflexion auffaßt [2]). Die beiden letzten Arten werden uns später beschäftigen. Die erste haben wir als die dem inneren Sinn als Rezeptivität entsprechende Spontaneität der Vernunft kennen gelernt. Er will sie genau von der dritten Art unterschieden wissen, aus welcher die einzelnen Einheitsformen entspringen und

1) N. Kr. II, 64, 66. 2) N. Kr. II, 64 f.

tadelt Kant, daß er die letztere, die ursprüngliche formale Apperzeption mit dem reinen Selbstbewußtsein vermengt habe [1]). Für ihn ist die „reine Apperzeption“ die Form des „inneren Sinns“, die jeder inneren Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt.

1) Auf Grund der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, an welche sich Fries hält, und in welcher erst die Einheit des Bewußtseins ausdrücklich als Einheit der Kategorien bezeichnet wird. Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. A. 1885, 316 f.

Kapitel IV.

Die Einbildungskraft.

A. Anschauung, Denken und Einbildung.

In den „Sinnesanschauungen" ist mir nur das Veränderliche meines Seelenlebens gegenwärtig. Das in der inneren Anschauung Gegebene ist in beständiger Veränderung im Abfluß durch die Zeit. Es müssen daher diejenigen Tätigkeiten, die sich unmittelbar sollen wahrnehmen lassen, in stetigem Abfluß von Veränderungen vorkommen. Nur bei Gelegenheit von Affektionen nehme ich in der inneren Empfindung meine Tätigkeit wahr. Nur die einzelnen veränderlichen, empirischen Bestimmungen des Selbstbewußtseins fallen in die innere Anschauung; und von diesen, wie wir gehört haben, nur diejenigen, welche Stärke genug besitzen, um den inneren Sinn hinlänglich zu affizieren. Nur eines kleinen Teils meiner Tätigkeiten, nämlich der allerlebhaftesten, bin ich mir in jedem Augenblick meines Seelenlebens bewußt [1]).

Fries nennt die Gesamtheit der sinnlich angeregten lebhaftesten Tätigkeiten, die unmittelbar ins Bewußtsein fallen, den „empirischen Lebenszustand" [2]) des Geistes.

1) N. Kr. I, 127. 126. 119.

2) N. Kr. I, 128. 133. Dieser Begriff ist jedoch nicht überall streng festgehalten, wie überhaupt dieser Übergang zur Erörterung über die Einbildungskraft an Schärfe des Gedankengangs zu wünschen übrig lässt. I, 134 heisst es: „Was nun ausser diesen [den Sinnesanschauungen] zum empirischen Lebenszustand gehört, nennen wir im allgemeinen den Gedankenlauf", während doch der Gedankenlauf, entgegen obiger Begriffsbestimmung des empirischen Lebenszustandes, auch die nicht unmittelbaren „willkürlichen Vorstellungen der Reflexion" einschließt.

Das Gebiet der andern „mir unmittelbar unbewußten Tätigkeiten“ ist übrigens das bei weitem größere. Wir müssen nun weiter annehmen, daß ein Teil dieser letzteren in einem anderen Augenblick unter günstigeren Bedingungen, nämlich dann, wenn der innere Sinn empfänglicher ist, oder den betreffenden Vorstellungen größere Lebhaftigkeit zukommt, ebenfalls unmittelbar zur Anschauung kommen kann [1]).

Ein anderer Teil dieser unbewußt bleibenden Tätigkeiten aber kann überhaupt nicht zur unmittelbaren Anschauung gelangen. Wäre unser Inneres nur beständige Veränderung, beständiges Wechseln unserer Tätigkeit, ein augenblickliches Erscheinen und Verschwinden von Vorstellungen, Begehrungen u. s. w., so würde es nur ein widersinniges Spiel äußerer Eindrücke darstellen, ohne alle Selbständigkeit. Es muß aber doch etwas unabhängig von den wechselnden Eindrücken da sein, worauf diese Eindrücke erst gemacht werden. Es muß etwas Beharrliches, im Wechsel Bleibendes zugrunde liegen. Gerade dies aber, alle dauernde innere Tätigkeit, alles Beharrliche der inneren Erfahrung kann nicht unmittelbar zur Anschauung kommen, sondern wird erst mittelbar durch die zur Anschauung hinzukommende Reflexion erkannt [2]). Erst der reflektierende Verstand bringt uns diese nicht anschaubaren bleibenden Grundlagen unseres geistigen Lebens zum Bewußtsein.

---

1) Dieser Umstand wird von Fries in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt, ergibt sich aber aus seiner Auffassung des Verhältnisses der dunklen und klaren Vorstellungen. Wir müssen uns ja vorstellen, „daß unser ganzes Wissen jederzeit im Geiste gegenwärtig ist, daß aber in jedem Augenblick nur sehr wenige Vorstellungen die gehörige Stärke haben, um für sich zum Bewußtsein zu gelangen d. h. wahrgenommen zu werden“. N. Kr. I, 138f.

2) N. Kr. I, 119. 127. 138f. 249. Auch hier wird die ohne Einschränkung ausgesprochene Behauptung gelegentlich in unbestimmter Weise eingeschränkt. Vgl. I, 138: „Nur die lebhaftesten Veränderungen affizieren den inneren Sinn hinlänglich, wir nehmen daher nur eine Reihe von Veränderungen in unseren Vorstellungen wahr, hingegen die ruhig fortdauernden sind meistenteils dunkel.“

So tritt zur Anschauung als zweite Erkenntnis das Denken. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anschauung oder diskursiv durch Begriff und Urteil. Die Anschauung ist eine unmittelbare Erkenntnis des Gegenstandes, wobei der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird. Die diskursive Erkenntnis dagegen ist eine mittelbare Vorstellung durch allgemeine Regeln und Gesetze, deren genauere Feststellung sich die Logik zur Aufgabe macht.

Ehe wir aber zu dieser letzteren übergehen, haben wir zu berücksichtigen, daß es neben diesen beiden Hauptelementen, aus welchen die Erkenntnis eigentlich im Geiste entspringt, noch andere innere Zustände und Veränderungen der Vorstellungen im Geiste gibt, welche das Vorhandensein, den Wechsel und das wechselseitige Spiel der Vorstellungen in unserem Innern betreffen. Sie „gehören für sich weder dem anschauenden Erkennen noch dem Denken, sondern sie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, wo die im Geiste schon vorhandenen Vorstellungen weiter aufeinander einwirken“ [1]). Es gibt zwar innerhalb dieses zwischen Sinnesanschauungen und Reflexion liegenden Gebietes neben den willkürlich hervorgerufenen Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen auch unwillkürliche. Aber auch diese gehören dem Sinn in eigentlicher Bedeutung nicht an, da auch bei ihnen keine Affektion zur Empfindung stattfindet [2]).

An das, was ich einmal gehört oder gesehen habe, kann ich mich nachher willkürlich oder unwillkürlich erinnern. Oder, wenn ich ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen selbst entwerfen. Ich kann mir z. B., wenn ich nur einen gemeinen Bären gesehen habe, nach einer bloßen Beschreibung einen Eisbären vorstellen. Auch können die so gewonnenen Vorstellungen in Beziehungen zu einander treten und mannigfache Verbindungen mit einander eingehen, so daß ein inneres Spiel der

---

1) N. Kr. I, 133 f. 2) N. Kr. I, 134.

Vorstellungen entsteht, das sich unabhängig von den unmittelbaren Sinnesempfindungen selbst erhält. In allen diesen Fällen haben wir zwar eine Anschauung des Gegenstandes, aber ohne daß der Gegenstand selbst gegenwärtig ist. Während wir in der Sinnesanschauung den Gegenstand als gegenwärtig erkennen, schauen wir ihn hier nur in der Einbildung an. Wir haben also neben der Sinnlichkeit und dem Verstande ein mittleres Gebiet zu unterscheiden, dasjenige der Einbildungskraft[1]).

Fries faßt nun alles, was zu dem allein unmittelbar in die Anschauung fallenden „empirischen Lebenszustand" an Vorstellungen hinzukommt, unter dem Namen „Gedankenlauf" zusammen. Dieser Gedankenlauf entspringt, wie sich jetzt aus dem Bisherigen ergibt, „teils aus unwillkürlichen Gesetzen des inneren Spiels der Vorstellungen", teils aus der willkürlichen Reflexion. Fries teilt daher (wobei er sich der Abhängigkeit von Platner bewußt ist)[2]) den Gedankenlauf in den gedächtnismäßigen der Einbildungskraft und in den logischen des Verstandes. Der erstere wird auch als „unterer", der letztere als „oberer" bezeichnet[3]).

Naturgemäß spielen beide ineinander über. Der Verstand verbreitet seine Tätigkeit über den ganzen Lauf unserer Gedanken. Er bestimmt daher mittelbar auch die Gesetze des gedächtnismäßigen Gedankenlaufs nach seinen Zwecken. Wenn also in den Vorstellungen des gedächtnismäßigen Gedankenlaufes schon vieles von unserer willkürlichen Bestimmung abhängig gefunden wird, so darf uns dies nicht irren. Wir haben nur stets das Gesetz im Auge zu behalten, nach welchem die jedesmaligen Veränderungen erfolgen. „Da gehören denn nur solche Gesetze dem gedächtnismäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorstellungen innerlich unwillkürlich bewirkt oder modifiziert werden, das übrige hingegen gehört dem logischen Gedankenlaufe"[4]).

1) N. Kr. I, 83f. 134. 146. 2) N. Kr. I, 135.
3) N. Kr. I, 51. 4) N. Kr. I, 136.

Wir verstehen nun, wie Fries einerseits das Gebiet der Einbildungskraft als ein „weites Feld innerer Tätigkeit" bezeichnet, „welches zum Teil von willkürlichen Bestimmungen abhängt, zum Teil auch nicht" [1]), andrerseits den damit zusammenfallenden „gedächtnismäßigen Gedankenlauf" aus unwillkürlichen Gesetzen des inneren Spiels der Vorstellungen entspringen läßt [2]). Das Willkürliche an diesen „willkürlichen Bestimmungen" rührt nicht von der Einbildungskraft her, sondern vom Verstand, der die Rückerinnerung willkürlich lenkt oder auf künstlichem Wege eine willkürliche Kombination der Vorstellungen herbeiführt [3]).

Im einzelnen haben wir von dem Gesamtbeitrag, welchen die Einbildungskraft zum Ganzen der Erkenntnis liefert, nur kurz die Bedeutung der reproduktiven Einbildungskraft zu charakterisieren, um dann zu dem Hauptpunkt, zu der produktiven Einbildungskraft überzugehen und zuletzt einen Überblick über das Zusammenwirken verschiedener Formen der Einbildungskraft zu geben.

B. Die reproduktive Einbildungskraft.

Einbildungen sind Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart. Sollen solche Anschauungen möglich sein, so muß es eine Fähigkeit des menschlichen Geistes geben, die durch äußere Wahrnehmungen hervorgerufenen Vorstellungen aufzubewahren. Diese Fähigkeit ist das Gedächtnis. Das Gedächtnis ist also nichts anderes als das Vermögen, einmal gehabte Vorstellungen aufzubewahren.

Nun haben wir aber jederzeit viele Vorstellungen im Gedächtnis, welche so schwach sind, daß wir uns ihrer zu einer bestimmten Zeit vielleicht mit aller Mühe nicht erinnern können, während sie uns ein andermal ungerufen einfallen. Wir müssen also auch hier die Regel des Vorhandenseins der inneren Tätigkeiten noch wohl von der Regel, nach der sie innerlich wahrgenommen werden, unter-

1) N. Kr. I, 134. 2) N. Kr. I, 82. 3) N. Kr. I, 264.

scheiden. Das Wiederhervorkommen der verschwundenen Vorstellungen ist, für sich betrachtet, ein bloßes Phänomen vor der inneren Wahrnehmung, welches dem inneren Sinn angehört. Es war die Einseitigkeit aller bisher versuchten Theorien, daß man nur bei diesem Phänomen vor dem innern Sinn stehen blieb, und man nannte diese Erscheinungen mit Unrecht eine Reproduktion oder Wiedererzeugung der Vorstellungen, da dieses bloße Wiedererscheinen derselben gar keine neue Erzeugung derselben voraussetzt, sondern nur ein Wiederklarwerden der dunklen, aber stets vorhandenen Vorstellungen ist, das, wie wir wissen, einerseits von der erhöhten Empfänglichkeit des innern Sinnes, andererseits von der erhöhten Lebhaftigkeit der Vorstellungen abhängt.

Enthält also das Gedächtnis nur den Grund der Fortdauer der Vorstellungen, der innere Sinn den Grund dessen, daß wir uns ihrer bewußt werden, so bringt die reproduktive Einbildungskraft die Gesetze hinzu, nach denen jenes beständige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verursacht wird, und von welchen also, neben gewissen sehr fein abgestuften körperlichen Einflüssen der Laune und Gesundheit und neben den später zu erörternden Beiträgen, welche die produktive Einbildungskraft liefert, der „gedächtnismäßige Gedankenlauf“ abhängig ist [1]).

Die einzelnen Gesetze dieser „reproduktiven Einbildungskraft“ oder „der Stärkung und Schwächung verschiedener Vorstellungen durcheinander“ haben für uns kein weiteres Interesse. Sie sollen sich nach Fries in zwei Arten von Erscheinungen zusammenstellen lassen: Die Phänomene der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Assoziation und den Einfluß der Gewohnheit auf das innere Spiel unserer Vorstellungen [2]). Die Koordination beider ist keine vollständige. Wir erinnern uns, daß mit dem Wort „Gewohnheit“ ja auch die durch die Einbildungskraft vertretene Ausbildungsstufe überhaupt bezeichnet wurde. Es umfaßt in diesem weiteren Sinne das ganze Ge-

---

1) N. Kr. I, 136 f. 145. 151. 2) N. Kr. I, 148 f.

biet des „gedächtnismäßigen Gedankenlaufs". Gewohnheit heißt nach Fries der „Einfluß, welchen die Wiederholung derselben aktiven oder passiven Zustände irgend eines Wesens auf die künftige Wiederentstehung dieses Zustandes hat, und dieser Einfluß besteht in der größeren Leichtigkeit, womit dieselben Veränderungen später wieder erfolgen." Gewohnheit ist daher in dieser weiteren Bedeutung „ein so allgemeines Gesetz, daß ihr Gebiet nicht nur das ganze innere Leben ist, sondern auch noch ein großer Teil der äußeren Natur [1]). Sie gibt daher auch kein eigenes positives Prinzip zur Einbildungskraft hinzu. Die Gesetze der Assoziation sind vielmehr die alleinigen Grundgesetze ihres reproduktiven Vermögens, und das Gesetz der Gewohnheit in seiner besonderen Anwendung auf die Vorstellungen ist eigentlich nur ein besonderer Fall der Assoziation der Vorstellungen, der sich in die Formel fassen läßt: „Je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit Vorstellungen in einem Lebenszustande beisammen gewesen sind, desto leichter erwecken sie sich wieder aufs neue" [2]).

Glücklicher als mit dieser Fassung des Verhältnisses von Gewohnheit und Assoziation ist Fries mit einer Beobachtung, durch welche er die Bedeutung der Gewohnheit für das Verhältnis des logischen zum gedächtnismäßigen Gedankenlauf einleuchtend hervorhebt. Die innere Wirkung der Gewohnheit auf unsere Tätigkeiten beruht ganz augenscheinlich darauf, daß eine Tätigkeit uns mechanisch wird, „daß wir in Rücksicht derselben keinen äußern Anstoß brauchen, und nicht über das einzelne derselben erst nachdenken dürfen, sondern daß sich alles gleichsam von selbst ergibt", was sich z. B. beim Auswendiglernen oder beim Erlernen irgend einer Fertigkeit leicht bemerken läßt. Stets kommt es hier darauf an, sich in Rücksicht einer Handlung nur im allgemeinen zu bestimmen, im einzelnen aber die bewußte Verstandestätigkeit außer Aktivität zu setzen, und die Handlung nur durch den Mechanismus

1) N. Kr. I, 166. 2) N. Kr. I, 169.

der Vorstellungsassoziation erfolgen zu lassen, wo sie den Unterbrechungen und Fehlgriffen des willkürlich tätigen Verstandes nicht mehr ausgesetzt ist. „Es trifft hier dasselbe Verhältnis ein, nach dem ein Nachtwandler im Schlafe größere Geschicklichkeiten beweist, als er wachend imstande ist, nach dem der einfache Naturinstinkt Tiere oft fleißiger arbeiten läßt, als Menschen der künstliche Verstand, indem der einfache Mechanismus der sich selbst überlassenen Assoziation regelmäßiger wirkt, als die einer willkürlichen Regel folgende Willkür des Verstandes“ [1]). Auch dadurch wird bestätigt, daß die Gewohnheit, kein eigenes positives Prinzip neben der Einbildungskraft ist, vielmehr ihre Leistung nur darin besteht, daß sie einen besonderen Einfluß auf die Assoziation übt. In Wirklichkeit sind die Gesetze der Assoziation die alleinigen Grundgesetze des reproduktiven Vermögens der Einbildungskraft.

C. Die produktive Einbildungskraft.

Die Friesische Lehre von der produktiven Einbildungskraft schließt sich zunächst eng an Kant an, modifiziert dieselbe aber an einigen Punkten und gibt ihr zuletzt eine entschiedene Wendung im Sinne der spezifisch Friesischen Unterscheidung zwischen unmittelbarer Erkenntnis und Reflexion.

I. Die Kantische Lehre von der produktiven Einbildungskraft und ihre Modifikation durch Fries.

Für Kant bildet den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Lehre von der produktiven Einbildungskraft [2]) das, was er

1) N. Kr. I, 168 f.

2) Auf die wechselnde Rolle, welche die produktive Einbildungskraft in den verschiedenen Darstellungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien spielt, haben wir hier nicht einzugehen (vgl. dazu H. Vaihinger: Aus zwei Festschriften, Kantstudien VII, 1902, S. 105 ff.). Für die vorliegenden Ausführungen ist ausschließlich die bedeutsame

die „Affinität“ der Erscheinungen nennt. Vermöge der reproduktiven Einbildungskraft sind wir imstande, Vorstellungen zu assoziieren. Es wäre nun aber wohl denkbar, daß die Vorstellungen, in denen wir uns die Erscheinungen vergegenwärtigen, überhaupt nicht assoziabel wären. Es würde dann eine Menge Wahrnehmungen und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewußtsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne daß es wirklich zum Bewußtsein meiner selbst gehörte. Ich kann aber nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein, nämlich der ursprünglichen Apperzeption zähle, überhaupt von ihnen sagen, dass ich mich ihrer bewußt sei. Es muß also einen objektiven, d. h. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehenden Grund geben, auf welchem die Möglichkeit beruht, die Wahrnehmungen als assoziabel und nach allgemeinen Regeln durchgängig verknüpfbar anzusehen. Diesen objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen nennt Kant die Affinität derselben und leitet sie ab von der Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft, die als eine „blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“, jene objektive Einheit alles Bewußtseins hervorbringt, ohne die wir überhaupt keine Erkenntnis haben würden. Sie ist es daher, durch welche wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung bringen. Ohne sie wären die Kategorien bloße Gedankenformen, durch welche kein bestimmter Gegenstand erkannt werden könnte, die Erscheinungen aber ein zusammenhangsloses Aggregat von Wahrnehmungen, das bloß Mannigfaltigkeit, aber keine Einheit besäße und daher jede Erfahrungserkenntnis unmöglich machen würde. Die „beiden äußersten Enden, Sinnlichkeit und Verstand“, müssen daher „vermittelst dieser tran-

Stellung maßgebend, welche ihr Kant in der nun tatsächlich vorliegenden Redaktion seiner Kritik anweist.

szendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen" [1]).

Auch Fries weist der produktiven Einbildungskraft eine Mittelstellung zwischen Sinnlichkeit und Verstand an. Auch er betont wie Kant [2]) die Abhängigkeit der produktiven Einbildungskraft in Ansehung des Stoffs von der reproduktiven. So reich und unerschöpflich die produktive Einbildungskraft auch sein mag, so besteht doch alles Neue, was sie hervorzubringen vermag, nur in der Zusammensetzung und Verbindung der Vorstellungen, in einer neuen Form der Gegenstände; eigentlich schöpferisch wird sie nie. Von einem Schmerz, den ich nie empfunden habe, oder von einer Farbe, die ich nie gesehen habe, kann ich mir auch keine Einbildung schaffen [3]).

Aber eine Modifikation des Verhältnisses beider ist schon damit gegeben, daß Kant in derjenigen Ausgestaltung seiner Lehre von der Einbildungskraft, welche die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft darbietet, die reproduktive Einbildungskraft, deren reproduktive Synthesis er noch in dem Abschnitt der ersten Auflage „von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" zu den „transzendentalen Handlungen des Gemüts" gerechnet hatte [4]), in die Psychologie verweist, da ihre Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen sei. Dagegen gehört die produktive Einbildungskraft als transzendentales Vermögen, das die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori begründet, in die Transzendental-

---

1) Kritik der reinen Vernunft, Ausg. v. Kehrbach S. 133. 131 ff. 129. 95. 671 ff.

2) Anthropologie VII, 63: „Die produktive [Einbildungskraft] aber ist dennoch darum nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnesvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen", vgl. auch „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" herausg. v. B. Erdmann I, 91: „Die Einbildungskraft ist nicht produktiv in Ansehung der Empfindungen, sondern bloß [in Ansehung der] Anschauungen."

3) N. Kr. I, 147. 4) Kritik der reinen Vernunft S. 117.

philosophie [1]). Für die von Fries vertretene, die ganze Vernunftkritik beherrschende philosophisch-anthropologische Methode fallen beide Vermögen völlig in das Gebiet der „anthropologischen Kritik der Vernunft“ und sind Objekte der psychologischen Behandlungsweise.

Eine weitere Modifikation der Friesischen Fassung der produktiven Einbildungskraft in ihrem Verhältnis zur Kantischen ergibt sich aus ihrem Verhältnis zu Raum und Zeit. Bei Kant erhält die produktive Einbildungskraft ihre Stellung erst in der transzendentalen Deduktion, in deutlich ausgeprägter Weise erst in der Fassung der zweiten Auflage. Nachdem zuerst Sinnlichkeit und Verstand als das den ganzen Gedankengang beherrschende Gegensatzpaar gegolten haben, tritt nun die Einbildungskraft als Mittelglied ein. Sofern aber dem produktiven Vermögen derselben die Aufgabe zugewiesen wird, durch eine unbewußte Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung die Möglichkeit „einer Assoziation der Erscheinungen“ objektiv zu begründen, gehört sie nach der einen Seite ihrer Grundfunktion zur Sinnlichkeit [2]) und hätte eigentlich bereits in der Lehre vom Raum und von der Zeit ihre Stelle. Auch nach Kant ist es die produktive Einbildungskraft, welche die Gestalten im Raum verzeichnet [3]), und ihr Produkt sind geometrische Figuren, wie z. B. das Dreieck [4]). Aber es verhält sich bei Kant mit diesem produktiven Vermögen wie mit der aktiven Seite der Sinnlichkeit überhaupt. Wie die Sinnlichkeit erst in der transzendentalen Analytik als aktives Prinzip erscheint, das mit dem Verstand unter den allgemeinen Begriff der Synthesis als der spontanen Einheit des Mannigfaltigen fällt [5]), ohne daß darnach die transzendentale Ästhetik, für welche der Gegensatz Sinnlichkeit — Verstand mit dem von Rezeptivität und Spontaneität zusammenfällt, umgestaltet würde, so spielt auch die produk-

---

1) Kr. d. r. V. S. 673. 2) Kr. d. r. V. S. 672.

3) a. a. O. S. 155. 4) a. a. O. S. 206.

5) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. II, S. 57. Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., 1900, S. 439 (Anmerk.).

tive Einbildungskraft ihre Rolle nur als ein nachgeborenes Kind der Kantischen Systematik, ohne daß ihre Bedeutung für die Lehre von Raum und Zeit in den grundlegenden Ausführungen zur Geltung kommt.

Anders bei Fries. Bei ihm erscheint die produktive Einbildungskraft sofort als das „Vermögen der anschaulichen Verbindung", der mathematischen Anschauung oder der formalen Anschauung, der z. B. die Vorstellungen von der Größe, Lage und Gestalt der Dinge im Raum angehören. Ihr scharf umgrenztes Gebiet ist das Gebiet der reinen Mathematik in ihrem ganzen Umfange. Während die reproduktive Einbildungskraft ihren Einfluß nicht bloß auf das Anschauliche beschränkt, ist die produktive ein bloßes Vermögen der Form an der Anschauung. Als solches trat sie schon bei der Betrachtung der äußeren Sinnesanschauungen hervor. Von ihr stammt die vereinigende Anschauung, durch welche uns die Erkenntnis der Körper als Materie im Raume und in der Zeit erst möglich wird. Während mich nämlich die einzelne Empfindung den Gegenstand nur erkennen läßt nach dem, was er für mich, den anschauenden Geist, ist, zeigt ihn uns jene vereinigende Anschauung so, wie die Gegenstände außer uns in ihrem Verhältnisse gegeneinander sind. Die anschauliche synthetische Einheit der Dinge in Raum und Zeit ist also das Eigentum der produktiven Einbildungskraft [1]).

Fries bespricht daher auch die Lehre von Raum und Zeit in demjenigen Teil seiner „Neuen Kritik der Vernunft", welcher von der produktiven Einbildungskraft handelt. Von den drei Bedingungen, welche in jeder vollständigen Anschauung als sinnlicher Erkenntnis zusammenkommen, erstens der Empfindung, zweitens der Beziehung der Anschauung in der Empfindung auf die Vorstellungen von Raum und Zeit und drittens der Verbindung oder synthetischen Einheit des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen vermittelst der Beziehungen desselben auf die Vor-

1) N. Kr. I, 146f., 170ff.

stellungen von Raum und Zeit, fallen die beiden letzteren in das Gebiet der produktiven Einbildungskraft.

So werden zuerst die Vorstellungen von Raum und Zeit näher betrachtet und als Ergebnis der Satz aufgestellt: „Die Anschauungen von Raum und Zeit entspringen nicht durch die Empfindung und deren Sinnesanschauungen, sondern aus einer Grundbestimmung des Geistes, welche nicht erst durch die Empfindung gegeben wird, und die Anschauung derselben unterscheidet sich als reine Anschauung von aller Sinnesanschauung“ [1]). Der Beweis hierfür wird für

---

1) N. Kr. I, 177. Auffallend ist, wie Fries in diesem Zusammenhang, wie in seiner Erkenntniskritik überhaupt den Kantischen Terminus a priori fast völlig vermeidet. Dieser Umstand wird uns verständlicher, wenn wir die Ausführungen in Betracht ziehen, mit welchen er in seinem System der Logik, S. 322 f., die Erkenntnis a posteriori und a priori charakterisiert, und deren wenig glückliche Formulierung sie für eine zentrale Stellung in der Erkenntnislehre wenig brauchbar erscheinen läßt. Die Einteilung der Erkenntnisse in Erkenntnis a posteriori und a priori soll sich aus der Verbindung des Unterschiedes der intuitiven und diskursiven Erkenntnis mit dem der assertorischen und apodiktischen ergeben. Der Unterschied der assertorischen und apodiktischen Erkenntnis geht auf den Unterschied in unserer unmittelbaren Erkenntnis, ob Erkenntnisse nur aus sinnlichen Anregungen oder aus der reinen Selbsttätigkeit der Vernunft entsprungen sind. Derjenige zwischen intuitiver und diskursiver (rationaler) Erkenntnis gehört dagegen nur dem Vermögen des Bewußtseins oder der inneren Selbstbeobachtung. Intuitiv ist die Erkenntnis, die uns ganz durch Anschauung zum Bewußtsein kommt, diskursiv diejenige, deren wir uns mit Hilfe der Reflexion bewußt werden. Nun heißt die Erkenntnis eines Gegenstandes a posteriori, wenn sie sich darauf beruft, daß mir der Gegenstand schon in der Anschauung gegeben sei, wie z. B. jede Erzählung vergangener Begebenheiten; die Erkenntnis eines Gegenstandes heißt hingegen a priori, „wenn ich sie besitze, ehe mir ihr Gegenstand in der Anschauung gegeben ist“. Demnach ist jede, aus der Sinnesanschauung entspringende (also intuitive) Erkenntnis und assertorische Erkenntnis eben damit a posteriori; und jede apodiktische diskursive Erkenntnis a priori. Durch dieses Zusammenfallen der apriorischen und der diskursiven Erkenntnis und die Beziehung der letzteren auf die Reflexion (die auch zum Bewußtwerden der Allgemeinheit und Notwendigkeit mathematischer Erkenntnis notwendig sein soll) kommt in die ganze Terminologie

Raum und Zeit gemeinsam im ganzen mit den Argumenten der Kantischen transzendentalen Ästhetik geführt. Nur fehlt das dritte Argument, das nach Kants eigener Erklärung (der er auch in der 2. Auflage, wenigstens der Raumlehre, Folge gegeben hat) in die „transzendentale Erörterung" gehört, völlig, das zweite, vierte und fünfte werden nicht eigentlich als Beweismittel, sondern als „Beschreibung" der Vorstellungen von Raum und Zeit eingeführt, und der tatsächliche Beweis, daß diese Vorstellungen aus einer Grundbestimmung des Geistes entspringen, welche nicht erst durch die Empfindung gegeben wird, und daß die Anschauung derselben sich als reine Anschauung von aller Sinnesanschauung unterscheidet, wird erst nachträglich im Anschluß an das erste Kantische Argument geführt [1]). Außerdem wird hierbei noch als ein „neuer Grund" hervorgehoben, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit als reine Anschauungen in ihrer Unendlichkeit, Stetigkeit und Notwendigkeit weit über das in aller Sinnesanschauung Gegebene hinausgehen, während wir durch die auf den Augenblick ihrer Gegenwart beschränkte einzelne Anschauung nur das unmittelbar Wirkliche erkennen. Die Schärfe der mathematischen Zeichnung, Punkt, Linie und Fläche des Geometers, die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit sind gar keine Gegenstände der Beobachtung, der Erfahrung, der Sinnesanschauung. „Die Gewißheit, mit der wir rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in die kommende Zukunft schauen, die Gewißheit, mit der wir hinter jeder Grenze von der Erweiterung des Raumes über sie hinaus überzeugt sind, kann gar nicht der Sinnesanschauung gehören, denn in der liegt nichts davon, sie kommt einzig der reinen Anschauung der produktiven Einbildungskraft zu, welche nicht nur auf das einzelne Wirkliche beschränkt ist, sondern sich in jeder Lehre der reinen Mathematik zur Anschaulichkeit allgemeiner Gesetze erweitert" [2]).

---

etwas Schiefes, das einer ausgebreiteten Anwendung des Begriffes nicht günstig sein konnte.

1) N. Kr. I, 172 ff. 2) N. Kr. I, 178f.

II. Die produktive Einbildungskraft und die Sinnestäuschungen.

In dieser produktiven Einbildungskraft haben aber nicht bloß die reinen Anschauungen von Raum und Zeit ihren Ursprung, sondern ihr fällt auch die Aufgabe zu, die Gegenstände selbst nach Dauer, Größe, Gestalt, Lage und Entfernung zu bestimmen, d. h. die Vorstellung der figürlichen synthetischen Einheit der Gegenstände zu liefern. Die Dinge werden uns nämlich in der Sinnesanschauung nicht als in Zeit und Raum konstruiert, sondern nur unter den Bedingungen einer jederzeit möglichen Konstruktion derselben in Zeit und Raum gegeben. Wäre das erstere der Fall, so müßten schon aus jeder einzelnen Wahrnehmung als solcher Gestalt, Entfernung und alle Verhältnisse der Lage eines Dinges im Raum, sowie die Zeitbestimmungen sich abnehmen lassen. Dies trifft aber nicht zu, wir können vielmehr diese Bestimmungen erst aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten, was bei der Zeitbestimmung ohne weiteres einleuchtet, wo wir, ohne die Uhr in der Hand zu haben, oder nach der Sonne zu sehen, kaum um die Dauer einer Viertelstunde bestimmt wissen; was aber auch für die Konstruktion im Raume z. B. bei der Vorstellung der Tiefendimension deutlich hervortritt.

Hier berührt Fries einen Punkt, an welchen die Kritik der Kantischen Raumlehre mehrfach angeknüpft hat, die Frage, die hauptsächlich von Herbart formuliert, aber auch schon früher, besonders in Eberhards „Philosophischem Magazin" erhoben wurde[1]): Woher kommen die bestimmten Gestalten, die bestimmten Orte bestimmter Dinge, wenn den Empfindungen bloß eine a priorische Raumanschauung ohne Anhaltspunkte für die Art der Einordnung der Gegenstände in dieselbe „zugrunde liegt"? Fries verfolgt aber

1) Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, 180.

diese positive Seite der Sache nicht weiter, sondern wendet sich der negativen zu, um seinen Lieblingsgegensatz zwischen Reflexion und unmittelbarer Erkenntnis auch an der produktiven Einbildungskraft zu entwickeln.

Wenn nach Kant alle Erscheinungen in einer durchgängigen „transzendentalen Affinität" stehen, welche den im Objekte liegenden Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen enthält, und aus welcher die empirische Affinität die bloße Folge ist[1]), und wenn diese Affinität ein Werk der unbewußt schaffenden produktiven Einbildungskraft ist, so fragt es sich, wie denn überhaupt Sinnestäuschungen möglich sind. In den Vorstellungen der Sinne kann der Irrtum nicht liegen, denn keine Kraft der Natur kann von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen; aber auch nicht im Verstand, da wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muß. „Weil wir nun", fährt Kant in der Einleitung zur transzendentalen Dialektik[2]) fort, „außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt, daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht: daß subjektive Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen, so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausschlägt." Das irrige Urteil erscheint darnach als die Diagonale zwischen zwei Kräften, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen. Wenn wir trotzdem von einem „Betrug der Sinne" reden, so hängt dies damit zusammen, daß wir etwas für unmittelbar wahrgenommen halten, was wir doch nur erschlossen haben[3]). In-

1) Kritik der reinen Vernunft, 125 f.

2) a. a. O. S. 261.

3) Kritik der reinen Vernunft, S. 267.

dem nun Kant aber die produktive Einbildungskraft als eine „blinde, obgleich unentbehrliche, Funktion der Seele“ einführt, wird es schwer verständlich, wie in deren unwillkürlichem Schaffen innerhalb der durch sie ermöglichten objektiven Assoziabilität der Erscheinungen ein Irrtum in der Wahrnehmung räumlicher und zeitlicher Verhältnisse sich finden kann, da innerhalb der letzteren für die transzendentale Synthesis der Erscheinungen das Moment der Willkürlichkeit wegfällt, das den Irrtum erklärt.

Hier setzt nun Fries ein, indem er der produktiven Einbildungskraft auch eine willkürliche Seite zuschreibt. Er geht von den Sinnestäuschungen auf dem Gebiete des Tastsinns und des Gesichts aus und erwähnt neben der bekannten Tastsinntäuschung, bei welcher „die Einbildungskraft“ aus der kleinen zwischen zwei übereinander geschlagenen Fingern gefaßten und hin- und hergerollten Kugel zwei Kugeln macht, Irrtümer in Rücksicht der Größe und Entfernung von Gegenständen, die Verwechslung eines Gemäldes mit einem Basrelief, das größer Erscheinen des Mondes am Horizont als hoch am Himmel und der Gegenstände in Nebel und Dämmerung und anderes. Alle diese Vorgänge wären unerklärlich, wenn unsere Einbildungskraft ausschließlich eine unwillkürlich schaffende wäre. Denn niemand kann vor Irrtum und Fehlern so sicher sein, als wer zu schaffen vermag. Er gibt ja seinen Geschöpfen die Regel des Daseins selbst; wer will ihn also eines Fehlers zeihen! Gehen wir also mit unserer Einbildungskraft oft fehl, wie der optische Betrug beweist, so müssen wir eine willkürliche Tätigkeit derselben annehmen, durch deren Einmischung jene Fehler zustande kommen.

Wären unsere räumlich-zeitlichen Vorstellungen bloß durch unsere Willkür bestimmt, so könnten sie uns nicht Anschauungen einer Welt außer uns geben, sondern nur Vorstellungen einer von uns selbst gemachten, erdichteten Ordnung der Dinge. Würden sie als rein unwillkürliche der Selbsttätigkeit der produktiven Einbildungskraft entspringen, so könnten keine Irrtümer mit unterlaufen.

Wir haben daher auch hier zu berücksichtigen, daß das Vorhandensein der Tätigkeiten im Geiste mit dem Bewußtsein derselben nicht einerlei ist. Wir haben auch hier zu unterscheiden, was dem inneren Wiederbeobachtungsvermögen und was der zugrunde liegenden beobachtenden Erkenntnis angehört. Der Ausdruck „produktive Einbildungskraft" ist daher zweideutig. Wir können nämlich darunter verstehen „das Vermögen, mathematische Anschauungen von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Dinge in ihnen, zu haben, oder auch bloß das Vermögen, dieser mathematischen Anschauungen, so wie sie in der Vernunft liegen, uns nur wieder bewußt zu werden, sie in uns wahrnehmen zu können." Die letztere willkürliche Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft gibt uns also keine neuen Erkenntnisse, sondern läßt uns nur solche bemerken, die unmittelbar schon in uns liegen. Dieses unmittelbare Vermögen der mathematischen Anschauung selbst ist eine ursprüngliche Selbsttätigkeit der Erkenntniskraft, deren eingehendere Erörterung eben deshalb in die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, in die Theorie der Einheit und Verbindung gehört [1]).

Doch hebt Fries schon hier dasjenige Merkmal seiner „unmittelbaren Erkenntnis" hervor, das — obwohl in den bisherigen Darstellungen seiner Philosophie wenig beachtet — für seinen ganzen Standpunkt charakteristisch ist, und das gerade hier, im Gebiete der produktiven Einbildungskraft zu sonderbaren Konsequenzen führt. Da auch die wissenschaftliche mathematische Erkenntnis nichts anderes ist als die Reflexion auf das im unmittelbaren Vermögen bereits Gegebene, und etwaige Fehler nur auf Rechnung der Reflexion kommen, so ist in der produktiven Einbildungskraft als „ursprünglicher Selbsttätigkeit" die mathematische Erkenntnis, wenn auch dunkel, so doch stets irrtumslos und vollständig enthalten. „Wer Gegenstände nur aus zwei Standpunkten gesehen hat, in dessen Geist ist (bis auf die Grenze der Mangelhaftigkeit seiner Augen) die ganze Kon-

1) N. Kr. I, 185 ff.

struktion derselben nach Größe, Lage und Entfernung vollständig." Ich habe ja von einem Standpunkt zum andern übergehen müssen, „ich kenne also ihre Entfernung, und sie mag so klein sein, als sie will, so habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beiden Endpunkten sich gerade Linien nach jedem Gegenstand unter einem bestimmten Winkel anlegen; ich kenne also für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwei Standpunkten angesehen habe, zwei Winkel und eine Seite aus einem Triangel, dessen Spitze jener Punkt ist, seine Entfernung und Lage ist also in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben." Ja dies gilt sogar von der Anwendung der Mathematik auf ein so schwieriges Gebiet wie das der Astronomie. Wir können z. B. sagen: „es liegt in unserer Vernunft, durch zwei Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntnis der Größe, Entfernung und verhältnismäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe; nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begrenzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Grenze zu messen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Überlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion" [1]).

Es war notwendig, diese Stellen vollständig anzuführen, um schon hier anzudeuten, welche eigenartige Stellung mit dieser Lehre Fries in der Geschichte der Philosophie einnimmt. Der Punkt höchster Gewißheit, von welchem Descartes ausgeht, muß selbst unmittelbar gewiß sein, damit die übrige Erkenntnis als mittelbar gewisse von ihm abgeleitet werden kann. Der von hier aus die ganze neuere Erkenntnistheorie durchziehende Gegensatz von unmittelbarer und mittelbarer Gewißheit [2]) wurde in der Weise

1) N. Kr. I, 189 f.

2) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. 1899. I, 172 f.

der Geometrie gefaßt, welche Axiome von unmittelbarer Evidenz zugrunde legt, um von da auf dem Wege des Beweises weiterzuschreiten. Von Fries wird diese unmittelbare Evidenz auf den ganzen Inhalt dessen, was eigentlich Erkenntnis genannt zu werden verdient, hier zunächst der mathematischen Erkenntnis, ausgedehnt und die mittelbare Gewißheit der Reflexion auf dieselbe zugewiesen. Daß er dabei so weit geht, in die ursprüngliche Selbsttätigkeit des erkennenden Subjekts nicht bloß die Ergebnisse der reinen, sondern auch die der angewandten Mathematik als „unmittelbare dunkle Vorstellung des Geistes", aber doch als wirkliche „Kenntnis" zu verlegen, fordert allerdings die Kritik geradezu heraus. Für ihn war aber diese ganze Theorie das Mittel, zu erklären, wie die produktive Einbildungskraft einerseits eine von unserer Willkür unabhängige räumlich-zeitliche Ordnung der Dinge hervorbringt, und wie sie doch andererseits uns Bilder vortäuschen kann, welche der Wirklichkeit nicht entsprechen.

D. Das Verhältnis der produktiven und der reproduktiven Einbildungskraft.

I. Ihre wechselseitige Abhängigkeit.

Die produktive Einbildungskraft, sofern sie eine ursprüngliche Selbsttätigkeit der Erkenntniskraft ist, macht eine anschauliche Einheit und Verbindung der Dinge überhaupt erst möglich. Von hier aus betrachtet, muß die reproduktive Einbildungskraft als von ihr abhängig erscheinen. Denn da die Tätigkeit der letzteren darin besteht, Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart wiederzugeben, so setzt sie die Funktion der produktiven Einbildungskraft, welche jene Anschauungen als räumlich-zeitliche erst möglich macht, bereits voraus. Und doch soll andererseits die produktive Einbildungskraft von der reproduktiven abhängig sein, da sie selbst nie schöpferisch wird, sondern alles Neue, was sie hervorzubringen vermag, nur

in der Zusammensetzung und Verbindung der reproduktiven Vorstellungen besteht [1]). Auch bei Kant finden wir diesen scheinbaren Gegensatz. Am deutlichsten spricht sich eine Stelle in den „Losen Blättern" [2]), aus: „Die Einbildungskraft ist teils eine produktive teils reproduktive. Die erste macht die letzte möglich, denn haben wir es nicht vorher in Vorstellung durch die Synthesis zustande gemacht, so können wir diese auch nicht mit andern in unserm folgenden Zustande verbinden." Dagegen äußert sich die „Anthropologie": Die produktive Einbildungskraft ist „nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnenvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen" [3]).

Wie beides sich vereinigen läßt, ist am prägnantesten in einem bereits erwähnten Satz der „Reflexionen" [4]) zum Ausdruck gebracht: „Die Einbildungskraft ist nicht produktiv in Ansehung der Empfindungen, sondern bloß [in Ansehung der] Anschauungen." Sie produziert nicht den Stoff, sondern nur die Form der Erscheinungen und ist daher an das von den Sinnen und der reproduktiven Einbildungskraft gelieferte Material gebunden.

Auch bei Fries liegt in dieser Scheidung zwischen Stoff und Form die Lösung des scheinbaren Widerspruchs. Fries geht aber näher auf die Tatsache ein, daß der Stoff für die gestaltende Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft nicht bloß durch die Empfindung, sondern auch durch die reproduktive Einbildung geliefert wird, und gelangt dadurch zu einer sorgfältigen Erörterung der Frage, in welcher Weise die reproduktive und die produktive Einbildungskraft zusammenwirken [5]).

---

1) N. Kr. I, 147.

2) Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von R. Reicke. 1889. I, 114.

3) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. W. VII, 63.

4) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Herausg. von Erdmann. I, 91.

5) N. Kr. I, 190 ff.

II. Das Zusammenwirken beider Vermögen.

Zunächst allerdings legt die produktive Einbildung unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenstände der Sinnesanschauungen selbst; dann aber werden ihr auch die Reproduktionen dieser Sinnesanschauungen zugeführt, und nun gibt sie auch diesen ihre Formen und vereinigt sich eben darin mit der reproduktiven Einbildungskraft.

Die Art dieser Vereinigung ist aber bereits durch gewisse Veränderungen vorbereitet, welche an den Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft vorgegangen sind.

1. Die problematischen Vorstellungen.

Durch das Spiel der Assoziationen werden nämlich die Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft aus ihren ersten Verbindungen herausgerissen. Die Vorstellungen werden dadurch voneinander getrennt, wir stellen nunmehr bloße Teile aus früher gegebenen Erkenntnissen wieder vor, die nicht selbst schon Erkenntnisse sind. Eine Vorstellung heißt nämlich Erkenntnis, sobald eine Aussage, eine Assertion in ihr enthalten oder durch sie bestimmt ist. Im Gegensatz zu diesen assertorischen Vorstellungen wird in den erstgenannten Vorstellungen, welche durch die abstrahierende Assoziation von den wirklichen Erkenntnissen losgelöst sind und so für sich zum Bewußtsein kommen, nichts ausgesagt[1]). Wir nennen diese Vorstellungen pro-

1) N. Kr. I, 286. 191. Anthrop. I, 72. An diesem Punkte berührt sich der Friesische Begriff des Problematischen mit demjenigen der modernen Logik. So liegt z. B. Windelbands Bemerkung (Windelband, Logik, die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts I, 173), der Begriff des Problematischen eigne sich vielleicht besonders zu einer Verdeutlichung des Unterschiedes von logischer und psychologischer Behandlungsweise, mutatis mutandis in derselben Richtung einer fruchtbaren Verwertung desselben für die Unterscheidung des logisch Giltigen von dem bloß im Bewußtsein Vorhandenen.

blematische, wie wir das Urteil problematisch nennen, in dem nichts ausgesagt wird.

Mit diesen aus dem ursprünglichen Erkenntnisganzen losgerissenen „freien" Vorstellungen können wir dann in freier Willkür schalten, ohne an die strenge Regel der anschaulichen Erkenntnis gebunden zu sein. Nun ist für die produktive Einbildung die Möglichkeit gegeben, die Formen ihrer figürlichen Verbindung auch an die Bilder der reproduktiven zu bringen. Mit der Assoziation der reproduktiven vereinigt sich so die Kombination der produktiven Einbildungskraft.

Von diesen durch Abstraktion und Kombination entstandenen Vorstellungen machen wir dann einen zweifachen Gebrauch, teils nach dem Gesetze der Einbildungskraft im Dichten, teils nach dem Gesetze des Verstandes im Denken. Es entstehen so zwei abstrakte Vorstellungsweisen, die Bilder der Dichtungskraft und die Schemata der schematisierenden Einbildungskraft [1].

2. Die Bilder der Dichtungskraft.

Was die erstgenannte Klasse, die Bilder betrifft, so sind sie zunächst nichts anderes, als Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart, wie sie in der Erinnerung uns gegeben sind. So bleibt mir das Bild des abwesenden Freundes in der Einbildung, in der Einbildung gestalten sich mir die Szenen, indem ich den Worten des Geschichtschreibers, des erzählenden oder darstellenden Dichters folge. Das Kombinationsvermögen aber gestaltet diesen gegebenen Stoff in freiem Spiel zu neuen Formen. Die produktive Einbildungskraft ist dabei dem Gehalt nach an die Sinnesanschauung gebunden. Aber mit Zeiten, Räumen und Zahlen vermag sie in freier Weise zu spielen. Und zwar folgt sie dabei zwei Gesetzen. Einerseits können wir Zeit, Raum und Zahl beliebig vergrößern und verkleinern. Wir lassen in der Einbildung den Lilienstengel zur Palmen-

1) N. Kr. I, 287. Logik 64 ff.

höhe aufschießen; wir sind nicht an die sechs Fuß Menschengröße gebunden, sondern vermögen Riesengestalten durch die Wolken wandeln zu lassen; wir spielen mit Jahrtausenden und Sonnenweiten. Andrerseits aber können wir einen Stoff, den der Sinn in einer oder einigen Anordnungen zeigte, in mannigfach veränderten Anordnungen vor der Einbildung verbinden. So zieht z. B. die Einbildung im Centaur Roß und Mann in ein Bild zusammen oder vereinigt auseinandergerissene Teile in Greifen, Chimären, Flügelpferden zu einem Ganzen. Selbst die lebendigste, üppigste, wechselndste Einbildung folgt, wenn auch in unendlicher Verwicklung demselben Gesetz [1]).

3. Der Begriff des Schemas bei Fries und Kant.

Die auf diesem Wege entstandenen Bilder stellen aber immer noch individualisierte Gegenstände in der Anschauung vor, nur daß durch das Ineinandergreifen mehrerer Reihen früherer Sinnesanschauungen die Vorstellung der Wirklichkeit ihrer Gegenstände aufgehoben wird. Es gibt aber auch gewisse anschauliche Vorstellungen in uns, welche nicht auf einen bestimmten Gegenstand gehen, sondern eine unbestimmte Zeichnung schwebend zwischen vielen Bildern enthalten, welche der Bestimmung eines allgemeinen Begriffes entsprechen. Dahin gehören z. B. die Bedeutungen aller Nennworte in der Sprache, wenn sie nicht Eigennamen sind, z. B. Mensch, Pferd, Blume, Rose, Lilie, weiß, rot. Gleiche Teilvorstellungen vieler einzelner Erkenntnisse sind es, die ich mit diesen Worten vor der Vorstellung festhalte. Diese Vorstellungen sind die Schemate der Einbildungskraft. Das Schema ist also das unmittelbar klare Bewußtsein einer getrennten Teilvorstellung. Es bezieht sich auf die allgemeine Vorstellung eines Begriffes. Es ist gleichsam aus dem Übereinstimmenden der einzelnen Bilder geformt, die unter

---

1) Psychische Anthrop. I, 152f. N. Kr. I, 194.

den Begriff gehören, aber unbestimmt in Rücksicht ihrer Verschiedenheiten, „so daß ich, wenn ich sie mir näher bringen will, mir abwechselnd bald dieses bald jenes unter einen Begriff gehörige Bild vorstelle. So kann ich mir z. B. die Zahl Vier durch 4 Punkte oder Marken im einzelnen Bilde und doch allgemein vorstellen. Aber außerdem habe ich auch eine allgemeine Vorstellung, wo ich mir weder Punkte noch Marken, noch sonst etwas bestimmtes einzelnes, sondern nur, daß dasselbe 4 mal gesetzt wird, vorstelle, ohne doch einen allgemeinen Begriff von der Zahl Vier aus einander untergeordneten Merkmalen zu entwerfen, es ist nur eine klare Vorstellung von der allgemeinen anschaulichen Bedingung, welche diesem Begriffe zugrunde liegt. Diese ist das Schema“ [1]). Einem solchen Schema gemäß kann dann die Einbildungskraft auch viele einzelne Bilder darstellen, indem sie das darin unbestimmt Gehaltene „auszeichnet“ d. h. zeichnend genauer ausführt, oft ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, z. B. in der Zeichnung erdichteter Blumen oder Tiere. Eines dieser Bilder, auf dessen Bildung sie dabei oft natürlich geleitet wird, ist besonders bemerkenswert, nämlich dasjenige, welches die Mittelform von allen unter einen Begriff gehörenden Arten und Bildern enthält, die Normalidee, ein einzelnes Bild, welches gleichsam die Regel für alle anderen unter das nämliche Schema gehörenden Bilder ausmacht. Eine solche Normalidee „gibt es besonders für jede näher anschauliche allgemeine Vorstellung, am bestimmtesten wird sie aber nur bei Begriffen, die sich in ihrer Allgemeinheit schon dem Bilde sehr nähern, bei bestimmten Tierformen und endlich bei der Vorstellung der menschlichen Gestalt“ [2]).

Es ist in mehrfacher Hinsicht interessant, zu sehen, wie Fries sich hier mit dem bei seinem Meister Kant wenig scharf umrissenen Begriff des Schemas abzufinden sucht, dessen nahe Beziehung zum alten Problem des Nominalismus und Realismus die an sich schon vorhandenen Schwie-

---

1) N. Kr. I, 291. Logik 64f. N. Kr. I, 192. 2) N. Kr. I, 292.

rigkeiten vermehrt. Fries nähert sich schon durch die in der „Normalidee“ vertretene Möglichkeit, durch bloße „Auszeichnung“ des im Schema „unbestimmt Gehaltenen“ ein einzelnes Bild zu gewinnen, einer stark psychologisch-empirischen Auffassung des Schemas. Dieser Standpunkt tritt noch deutlicher hervor bei dem an sich anerkennenswerten Versuch, das Schema dem Merkmal und dem Begriff gegenüber schärfer abzugrenzen. Schema, Merkmal und Begriff sind nach Fries alle drei in abstrakto vorgestellte allgemeine Teilvorstellungen; eine allgemeine Vorstellung, wie die, welche ich durch die Worte: Mensch, viereckig, schnell, oder was sonst bezeichne, kann sowohl ein Schema, als Merkmal, als Begriff sein. Aber „das Schema ist das subjektive Bewußtsein einer getrennten allgemeinen Vorstellung, sowie ich es durch Abstraktion erhalte, Merkmal und Begriff hingegen sind dieselbe Teilvorstellung, so wie sie in der Erkenntnis selbst liegt“[1]. Das Schema ist daher in jedem Geiste ein anderes, das Merkmal ist für jede Vernunft dasselbe. Während das Merkmal eine gewisse Teilvorstellung in dem Dinge ist, welche macht, daß es ein Mensch oder ein Baum ist, daß ich etwas Pflicht oder Recht nennen kann, ist das Schema das Bewußtsein desselben, so wie es durch Abstraktion klar ausgeschieden und gemeinhin im Denken angewandt wird, wenn man von Menschen, Bäumen, Pflichten oder Rechten spricht. Der Begriff aber ist die vollständige, mittelbare Vorstellung des Merkmals. Auch der Begriff ist für jede Vernunft derselbe. Aber nicht jeder kann das Merkmal, wie z. B. der Botaniker die Merkmale der Rosen und Lilien, mit gleicher Deutlichkeit zum Begriff erheben. Schema und Begriff sind also verschiedene Arten, wie uns Merkmale zum Bewußtsein kommen. Wir haben nichts im Begriff, was wir nicht vorher unmittelbar im Schema hatten. Aller positive Gehalt unserer Begriffe ist durch Vergleichung immer von der schematisierenden Einbildungskraft entlehnt. Was wir im Begriff hinzutun, ist nur die

1) N. Kr. I, 293.

Form, wir können den gegebenen Gehalt entweder als Begriff, oder als sein Gegenteil denken.

Diese Annäherung des „Schemas" an das „Bild" und der Umstand, daß es „in" jedem Geiste ein anderes ist, muß aber mit Notwendigkeit die Hauptrolle gefährden, welche das Schema auch nach Fries in dem Aufbau der Erkenntnislehre zu spielen hat. Auch für ihn wie für Kant sind die Schemate die zwischen Kategorie und Erscheinung vermittelnden Vorstellungen, welche die Anwendung der Kategorien auf die Erkenntnis von Gegenständen erst möglich machen. So ist z. B. die Zahl das Schema der Größe. Aber diese Lehre vom „Schematismus der metaphysischen Grundbegriffe"[1]) ist bei Fries mit jener Theorie des Schemas nicht in Zusammenhang gebracht. Würde dies geschehen, so müßte der schwankende subjektiv-psychologische Charakter des Schemas auch die Zuverlässigkeit der Erkenntnis, die es ermöglichen soll, beeinträchtigen.

Anders bei Kant. Hier tritt von Anfang an das Bild in schärferen Gegensatz zum Schema. Das Schema des Triangels z. B. kann „niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume". Der Begriff vom Hunde „bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein vergleichen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein"[2]). Während das Bild „ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft" ist, ist das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) „ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori[3]), wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber

1) Metaphysik 230. N. Kr. II, 29f.

2) Kant, Kr. d. r. V., S. 144f.

3) Auch Fries gebraucht diesen Ausdruck mit Berufung auf Kant. N. Kr. I, 291.

mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruieren". Diesem an sich schon von jeder Bildlichkeit losgelösten „Schema" wird zuletzt noch „das Schema eines reinen Verstandesbegriffs" gegenübergestellt, als „etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann", als „reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt", als „transzendentales Produkt der Einbildungskraft"[1]. Es ist von hier aus wohl verständlich, wenn Riehl zu der Ansicht gelangt, gerade diese Schemata seien im eigentlichen Sinn Begriffe, und was darüber hinausliege, sei nur noch das Wort, das diese Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich irgend faßbare Vorstellung mehr[2].

Für Kant ist das Schema in erster Linie „Regel", für Fries „subjektives Bewußtsein" und „allgemeine Vorstellung". Ersterem droht dabei die sinnliche Seite des Schemas, letzterem seine erkenntnistheoretische Zuverlässigkeit zu entschwinden. Und doch ist beides für die im kritischen System ihm zugedachte Vermittlerrolle unentbehrlich. Es fragt sich daher, ob nicht diese selbst anfechtbar ist, ob nicht das „Schema" nur ein Ausdruck ist für gewisse psychische Vorgänge, welche sich bei der Bildung der Begriffe abspielen, nicht verwertbar als Baustein in der Architektonik des erkenntnistheoretischen Systems, sondern nur als psychische Größe in der eingehenden Analyse des Erkenntnisvorgangs.

---

1) a. a. O. S. 145, vgl. auch die Schrift über „Fortschritte der Metaphysik" S. W. I, 513.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1876. I, 402.

Kapitel V.

Die Reflexion.

Auf dreierlei Wegen kommt uns die Geschichte unseres Erkennens zum Bewußtsein, durch Sinnesanschauung in der Empfindung, durch gedächtnismäßigen und durch logischen Gedankenlauf. Der letztere, dem wir uns nunmehr zuwenden, wird repräsentiert durch das Reflexionsvermögen, das nach Fries als Vermögen des logischen Denkens identisch ist mit dem denkenden Verstand[1].

Selbst in dieser für Fries so charakteristischen Lehre von der Reflexion ist der Zusammenhang mit den Begriffen, welche Kant geprägt hat, wenigstens teilweise vorhanden. Fries scheint sich dessen allerdings nicht bewußt zu sein, wenn er Kant vorwirft, daß er das „Wesen der Reflexion nie begriffen"[2]) habe. Tatsächlich hat Fries nur einen Begriff, der auch bei Kant sich findet, in seiner Weise umgebogen. In dem den Anfang der transzendentalen Analytik der Kritik der reinen Vernunft bildenden Abschnitt von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe", führt Kant den Begriff der Überlegung oder Reflexion ein. Diese „hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektive Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können". Zwar bedürfen nicht alle Urteile einer Untersuchung und einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit, z. B. diejenigen nicht, welche un-

1) Vgl, z. B. N. Kr. I, 373.
2) N. Kr. I, 30.

mittelbar gewiß sind, wie der Satz: Zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein. Aber alle Urteile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung d. h. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören"[1]. Die Begriffe können ja auch logisch verglichen werden, ohne daß man sich darum bekümmert, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Diese logische Reflexion ist aber eine bloße Komparation, welche auf den „transzendentalen Ort" der Begriffe keine Rücksicht nimmt und sie daher ohne weiteres als gleichartig behandelt. Wollen wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen, so ist zuvörderst „transzendentale Überlegung" nötig, für welche Erkenntniskraft sie Gegenstände sein wollen, ob für den reinen Verstand oder die Sinnlichkeit[2].

Auch für Fries wie für Kant führt die Reflexion zur Feststellung des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, aber bei Fries fallen beide Arten der Reflexion zusammen, oder vielmehr die logische Reflexion wird zur transzendentalen, sofern das, was für die transzendentale Reflexion charakteristisch ist, die Beziehung auf die Gegenstände selbst, in der durch die Reflexion nur zum Bewußtsein gebrachten unmittelbaren Erkenntnis bereits in unanfechtbarer Weise enthalten ist. Jene kritische Überlegung erscheint dann deshalb nicht mehr als nötig, weil alles wesentliche Interesse der Erkenntnis durch die Eigenschaften der unmittelbaren Erkenntnis bereits befriedigt ist und der Reflexion nur noch die Aufgabe zufällt, den an sich schon vorhandenen und gesicherten Inhalt desselben durch „künstliche Selbstbeobachtung" zum Bewußtsein zu bringen. Dieser eigentümliche Standpunkt wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir das Reflexionsvermögen in seinem Verhältnis zu den anderen Erkenntnisvermögen näher ins Auge fassen.

---

1) Kritik der r. V. S 239. 2) a. a. O. 240 f. 244 f.; anders in der Anthropologie S. W. VII b, 20.

A. Das Reflexionsvermögen in seinem Verhältnis zu den anderen Erkenntnisvermögen.

I. Reflexion und Einbildungskraft.

Der unter dem Einfluß der Einbildungskraft stehende gedächtnismäßige oder niedere Gedankenlauf ließ bereits an mehreren Punkten die Wirkung des leitenden Verstandes erkennen. Der gedächtnismäßige Gedankenlauf folgt für sich betrachtet den unwillkürlichen inneren Gesetzen der Assoziation. Aber dieses inneren Spiels der Vorstellungen bemächtigt sich der Verstand mit Hilfe des Willens. Er verbreitet seine Tätigkeit über den ganzen Lauf unserer Gedanken und bestimmt mittelbar auch die Gesetze des gedächtnismäßigen Gedankenlaufes nach seinen Zwecken. Es vollzieht sich darin das Grundgesetz der Ausbildung des menschlichen Geistes, daß die Assoziationen der Reflexion oder der zweckmäßigen Leitung des Verstandes unterworfen werden sollen[1]).

Die Grenze zwischen dem Gebiete der Einbildungskraft und demjenigen des Verstandes läßt sich daher nicht völlig scharf ziehen. So wird das unterscheidende Hauptmerkmal, die willkürliche Bestimmung des Vorstellungsverlaufs dem Tätigkeitsgebiete der Einbildungskraft teils zugeschrieben teils entzogen. Es darf uns zwar nach Fries nicht irren, „wenn in den Vorstellungen des gedächtnismäßigen Gedankenlaufes schon vieles von unserer willkürlichen Bestimmung abhängig gefunden wird. Wir müssen immer nur das Gesetz im Auge behalten, nach welchem jedesmal die inneren Veränderungen erfolgen, da gehören denn nur solche Gesetze dem gedächtnismäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorstellungen innerlich unwillkürlich bewirkt oder modifiziert werden, das übrige hingegen gehört dem logischen Gedankenlaufe“[2]). Andrerseits aber wird das zwischen den Sinnes-

1) N. Kr. I, 135. Logik 69. 2) N. Kr. I, 136.

anschauungen und den „willkürlichen Vorstellungen" der Reflexion liegende Gebiet der Einbildungskraft als ein weites Feld innerer Tätigkeit bezeichnet, „welches zum Teil von willkürlichen Bestimmungen abhängt, zum Teil auch nicht" [1]). Infolgedessen ist bei Fries auch die Verteilung der einzelnen willkürlichen Tätigkeiten auf die Gebiete der Einbildungskraft und Reflexion eine schwankende. Das eine Mal werden als die der Reflexion eigentümlichen Vorstellungsarten das willkürliche Dichten und das Denken bezeichnet. Das andere Mal wird das freie Spiel der Vorstellungen in der Dichtung, die außerdem als willkürliche Dichtung Dichtungskraft, als unwillkürlicher Traum und als Vermögen zu träumen Phantasie heißt, als „näheres Eigentum der Einbildungskraft" innerhalb des niederen gedächtnismäßigen Gedankenlaufs behandelt, während das mittelbare Erkennen im Denken der Untersuchung des logischen Gedankenlaufes zugerechnet wird [2]). Zu diesem Schwanken trägt wohl teils die eigentümliche Übergangsstellung der Einbildungskraft im allgemeinen bei, welche neben Anschauung und Denken, den beiden Hauptelementen, „wodurch unsere Erkenntnis vollständig wird", nicht gleichberechtigt ist und damit die Ergänzung durch eine höhere Tätigkeit besonders nahelegt, teils die bereits besprochene Doppelbedeutung der „produktiven Einbildungskraft" im besonderen, die einerseits als ursprüngliche Selbsttätigkeit, andrerseits als willkürliche Tätigkeit der Selbstbeobachtung und damit eigentlich selbst als Reflexion gefaßt wird.

Um so mehr bemüht sich Fries, das tatsächliche Verhältnis der Assoziation, welche den niederen gedächtnismäßigen Gedankenlauf, und der Reflexion, welche den höheren logischen bestimmt, im einzelnen klarzustellen. Der Kontrast zwischen Assoziation und Reflexion läßt sich an bekannten Verhältnissen zwischen Gedächtnis und Verstand bemerken. Man findet häufig schwache Menschen mit wenig Verstand, welche doch ein sehr treues Gedächtnis haben.

---

1) N. Kr. I, 134. 2) Logik 72. N. Kr. I, 195 f.

Der willkürliche Gedankenlauf tut hier der Assoziation wenig Abbruch und läßt diese allein spielen. Solche Menschen von „gar zu bereitwilliger Besinnungskraft“ haben daher oft wenig eigenes Urteil, da sie vor lauter Zitaten fremder Meinungen gar nicht zur Anstrengung des eigenen Urteils gelangen können. So wertvoll daher ein gutes Gedächtnis ist, so notwendig ist es, daß dasselbe von der Reflexion beherrscht wird.

Wie die Reflexion aber diese ihre Herrschaft geltend macht, tritt am deutlichsten hervor, wenn wir den Einfluß der Gesetze der Gewohnheit auf unseren Gedankenlauf ins Auge fassen. Durch das Mechanischwerden bestimmter Tätigkeiten auf Grund häufiger Wiederholungen derselben aktiven und passiven Zustände, von welchem früher die Rede war, wird allerdings die bewußte Verstandestätigkeit für eben diese Vorgänge mehr oder weniger außer Aktivität gesetzt. Das willkürliche Eingreifen der Reflexion in unsere geistigen Beschäftigungen wird zurückgedrängt und von der Assoziation ersetzt. Wir sagen, daß wir eine Kunst können oder gelernt haben, wenn sie durch unsere bloße Assoziation der Vorstellungen ausgeübt wird, sobald wir wollen, ohne daß die Reflexion im einzelnen immer darauf zu achten braucht. Aber gerade darin liegt der Sieg der Reflexion über die Assoziation, daß der reflektierende Verstand diese Eingewöhnung bestimmter Assoziationen leitet, daß er beim Lernen die Assoziation durch Eingewöhnungen nach seinen Zwecken ordnet und sie nachher in der Ausübung jeder Kunst diesen Zwecken dienen läßt. So verläuft zwar das Denken des Menschen in Assoziationen, aber diese selbst werden wieder durch die Reflexion gelenkt und geleitet. Erst durch dieses Höhere in unserem Gedankengang, erst mit dieser willkürlichen Selbsterkenntnis wird ja der Mensch Meister seiner selbst, vermag er sich selbst zu beherrschen, sein Leben nach selbst gewählten Zwecken zu leiten, erst durch sie unterscheidet er sich von den Tieren, in denen gleichsam nur die Natur lebt, die nicht in sich selbst leben. „Der Grad der Macht dieser Reflexion

über die Assoziationen scheidet Roheit und Bildung im Leben der Menschen; ihre Übermacht ist gesunde Vernunft, ihre Ohnmacht oder ihr Unterliegen unter die Assoziationen ist Gemütskrankheit“ [1]).

Damit ist die Tätigkeit des Reflexionsvermögens, wenigstens grundsätzlich, der Tätigkeit der Einbildungskraft gegenüber abgegrenzt. Ihre Stellung in der Gesamtorganisation der Erkenntnis ist aber erst völlig geklärt, wenn ihr Verhältnis zur Anschauung, zum Verstand und zur Vernunft bestimmt ist.

II. Reflexion und Anschauung.

Der Unterschied des Anschauungs- und Reflexionsvermögens ist schon in dem gemeinen Unterschied zwischen Sinn und Verstand in der Sprache enthalten. Dem unmittelbaren Erkennen durch Anschauung, wie es der Sinn liefert, stellt der Verstand ein mittelbares diskursives Erkennen durch Denken entgegen, das dadurch charakterisiert ist, daß wir hier nicht anschauen, sondern durch Wort und Sprache denkend erkennen [2]). Schon für die erste Selbstbeobachtung stellt sich ja der Unterschied zwischen jener intuitiven Erkenntnis, der durch Affektion bestimmten Anschauung, und der diskursiven, durch Reflexion bestimmten willkürlichen Erkenntnis in voller Deutlichkeit dar. Der Streit der Philosophen hat sich daher meist nur um die Rechte des Sinnes oder des Verstandes gedreht, oder um die Frage, ob es möglich sei, die beiden als getrennt sich darstellenden Erkenntnisvermögen auf ein einziges zurückzuführen. So sagt Kant, es sei ihm nicht gelungen, Sinn und Verstand aus einer Quelle in unserem Geiste abzuleiten, und er hofft von dieser Vereinigung, wenn sie gelänge, für die Philosophie vielen Vorteil. Dagegen suchten die Empiriker in der Philosophie diese Vereinigung wirklich herzustellen, indem sie den Verstand aus dem Sinne ablei-

1) Logik 69 ff. 2) N. Kr. I, 206. 239.

teten, während die Rationalisten den Sinn in den Verstand auflösten. Beides ist unrichtig. Die Anschauung des Sinnes und das Urteil des Verstandes müssen als zwei verschiedene Elemente neben einander bestehen. Es ist nicht möglich, alles Denken als bloße Modifikation des Empfindens zu erklären, schon deshalb nicht, weil ich mir in der Anschauung nur einer Erkenntnis bewußt werden kann, welche im Augenblick der Wahrnehmung zu den Zuständen meines Geistes gehört, aber niemals einer über aller Zeit stehenden Notwendigkeit, wie sie schon in der einfachsten mathematischen Erkenntnis: $2 \times 2 = 4$ gegeben ist. Man darf es aber auch nicht mit Leibniz und der Wolffischen Schule als die Absicht der Philosophie bezeichnen, die dunkle und verworrene Vorstellungsart des Sinnes ganz auf deutliche Erkenntnis durch Begriffe zu reduzieren. Denn die Begriffserkenntnis kann ohne unmittelbare Anschauung gar nicht vorkommen, und wir vermögen einen großen Teil unsrer Erkenntnisse nie in Begriffe aufzulösen. Beim einzelnen Denken müssen wir ja doch dem Definieren einmal Grenzen setzen und müssen uns statt dessen eines anschaulichen Schemas der Einbildungskraft bedienen. Durch alles Denken vermöchten wir das individuelle Wirkliche nie zu erreichen, wenn wir nicht auf die Anschauung zurückgehen. Insbesondere aber ist die ganze reine Mathematik als Wissenschaft ein Beweis dafür, daß es viele Verhältnisse gibt, die sich nie in Begriffe auflösen lassen [1]).

---

1) N. Kr. I, 241f. Fries führt hier zuletzt mit Berufung auf Kant auch noch das „Paradoxon ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge“ an, die sich bei Kant, nicht in der Kritik der reinen Vernunft, aber in § 13 der Prolegomena (Ausg. v. Rosenkranz III, 41f.) findet. Während es aber für Kant in erster Linie zur Widerlegung der Meinung dient, „als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen“, ist es für Fries Beweisgrund für die Selbständigkeit der Anschauung gegenüber der Reflexion. Fries hat dabei nicht bloß die Prolegomenastelle, sondern auch die damit verwandte Stelle in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1. Hauptst., Erkl. 2, Anm. 3, S. W. V, 325) in Betracht gezogen, welche die Frage behandelt, nach welcher Seite

Soll daher überhaupt eine Vereinigung von Sinn und Verstand stattfinden, so kann dies nicht dadurch geschehen, daß Sinn und Verstand aufeinander zurückgeführt werden, sondern dadurch, daß wir beide durch ein Drittes, die Vernunft, zusammenbringen. Alle mit jenen vergeblichen Versuchen zusammenhängenden Mißverständnisse beruhen nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterschied unseres Anschauungsvermögens und der Reflexion sei nur ein Unterschied für die innere Wiederbeobachtung unserer Erkenntnisse und nicht für die unmittelbare Beschaffenheit unserer Erkenntnisse selbst[1]).

Das Vorhandensein der inneren Tätigkeiten im Geiste ist ja nicht hinlänglich, um sie uns zum Bewußtsein zu bringen. Wir müssen uns vielmehr mit Hilfe eines besonderen Vermögens der Selbstbeobachtung uns unserer Erkenntnisse erst wieder bewußt werden. Dies geschieht in erster Linie durch den inneren Sinn[2]). Anschauung ist also „eine Erkenntnis oder Vorstellung, welche wir durch den inneren Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen“[3]). Dieses Wieder-

eine kreisförmige Bewegung z. B. die der Schnecke oder des Hopfens gerichtet sei. Vgl. hierzu wie zu dem ganzen Gegenstand: H. Vaihinger, Das Paradoxon der symmetrischen Gegenstände, Anhang zum II. Bd. des Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft S. 518 ff. Bei Fries heißt es (N. Kr. I, 242 f.): „Es muß ein innerer Unterschied in dem Wesen der Dinge sein, daß sich der Hopfen jederzeit mit der Sonne, die Bohnen aber wider die Sonne, oder von der rechten zur linken um ihre Stange winden; dieser innere Unterschied beider Pflanzenarten läßt sich aber durchaus durch keine Begriffe verständlich machen, sondern nur durch das äußere Verhältnis der Anschauung, wie hier durch die Richtung im Laufe der Sonne um die Erde, oder durch das Verhältnis der rechten und linken Hand. Ebenso bei rechts und links gewundenen Schnecken, oder selbst der rechten und linken Hand desselben Menschen. So gleich in allen Teilen diese Hände sein mögen, so könnte man doch ungeachtet aller inneren Übereinstimmung nicht den kleinsten Teil der einen an die Stelle der andern setzen, indem in der einen immer alles verkehrt liegt als in der andern. Dieser Unterschied kann aber doch durchaus nur durch die Anschauung klar werden, und nie durch Begriffe.“ 1) N. Kr. I, 240.

2) Über den „inneren Sinn“ s. oben und N. Kr. I, 105 ff. 331.

3) N. Kr. I, 240.

bewußtsein unserer Erkenntnis im inneren Sinn ist aber selbst sinnliche Anschauung als empirische Bestimmung unseres Selbstbewußtseins[1]). Der innere Sinn darf daher nicht mit der Reflexion verwechselt werden. Die eigentlichen inneren Sinnesanschauungen sind unwillkürlicher[2]) Art. Sie müssen solche Vorstellungen sein, zu denen wir genötigt werden, die also auf Empfindung beruhen, sonst würden wir uns in ihnen ja nur erkennen, wie wir willkürlich uns machen wollen, und nicht, wie wir tatsächlich sind. Ebendarum haben wir in ihnen aber auch nur den „sinnlichen Anfang unserer geistigen Selbsterkenntnis". Nur das Vorübergehende und Veränderliche in unserem Erkennen wird uns durch die innere Wahrnehmung bewußt. Alle dauernde innere Tätigkeit, alles Beharrliche der inneren Erfahrung kann erst mittelbar durch die zur Anschauung hinzukommende Reflexion erkannt werden. Die Reflexion ergänzt daher die durch den inneren Sinn anfangende innere Wahrnehmung zur vollständigen Selbsterkenntnis, indem es diese „zu einem Ganzen der inneren Erfahrung erweitert"[3]).

Diese Ergänzung wäre allerdings in einem Falle überhaupt unnötig, nämlich dann, wenn es unserer Vernunft möglich wäre, sich die ursprüngliche von den Affektionen des Sinnes unabhängige Grundform ihrer Erkenntnis un-

---

1) Reinhold, Fichte und Schelling S. 227.

2) N. Kr. I, 113. Dies ist das eigentliche unterscheidende Hauptmerkmal, während in betreff der Unmittelbarkeit der inneren Sinneswahrnehmung Fries sich schwankend ausspricht. Im Gegensatz zu der obengenannten Stelle N. Kr. I, 240 lesen wir I 105. „Dies [das Wiederbewußtwerden] macht sich aber nicht immer so unmittelbar, sondern erfordert einen inneren Sinn und Reflexion im gemeinen Leben. Wir gehen hier von einzelnen inneren Wahrnehmungen aus, und erheben diese erst mittelbar zu innerer Erfahrung." Diese Diskrepanz ist wohl aus der Abgrenzung des inneren Sinnes nach den beiden Seiten zu erklären. Der unmittelbaren Erkenntnis in der Anschauung gegenüber kann er mittelbar erscheinen, der Reflexion gegenüber unmittelbar.

3) N. Kr. I, 113. 110. 127. 236f. Reinhold, Fichte u. Schelling 227.

mittelbar zur Anschauung zu erheben, mit anderen Worten, wenn sie intellektuelle Anschauung besäße. Damit wäre die Vernunft in Rücksicht des Wiederbewußtseins ihres Innern vom inneren Sinne befreit und besäße gar keine Reflexion, da die intellektuelle Anschauung die ursprüngliche Erkenntnis der Vernunft darstellen würde, deren sich diese unmittelbar ohne Reflexion auch wieder bewußt wäre.

Noch Kant nahm es als eine unbestrittene Wahrheit an, daß es für unsere Vernunft keine solche Verstandesanschauung oder intellektuelle Anschauung gebe, sondern daß alle unsere Anschauung sinnlich sei. Die intellektuelle Anschauung schien ihm nur zur Idee eines göttlichen Verstandes zu gehören, in welchem das ursprüngliche Vorbild, der Archetypus unserer Erkenntnis liege, von dem uns Menschen aber nur ein unvollständiges Nachbild, ein Ektypus möglich sei. Sobald aber nach ihm Reinhold das Prinzip der Ableitung alles unseres Wissens von einem obersten Grundsatze aufstellte, mußte er, wie der gewöhnliche Rationalismus, wieder ganz in die Gewalt der Logik und der Begriffe fallen. Da diese aber für das Kritische, was er doch beherrschen wollte, durchaus leer waren, so mußte er bald zu dem unmittelbaren inneren Bewußtsein seine Zuflucht nehmen, dessen empirische Natur er doch ignorierte. In seiner höchsten Abgezogenheit aber erscheint uns bei Fichte das reine Selbstbewußtsein als intellektuelle Anschauung. Sinn ist der Quell der allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse, welche die Voraussetzung alles Wissens sind, das „wahre Auge des Philosophen". Wandelte sich jedoch schon bei Fichte nach und nach das Ich zum reinen Ich, zur Idee der Gottheit, so ließ Schelling durch die intellektuelle Anschauung nur noch das Absolute oder die göttliche Ansicht der Dinge erfassen, die sich ihm aber in die absolute Leere der alles indifferenzierenden ewigen Einheit der Dinge verwandelt.

Alle diese Systeme der intellektuellen Anschauung beruhen aber auf einer Verwechslung. Das reine Selbstbewußtsein wird allerdings nicht vom Sinne allein in uns

bestimmt, ist aber gar keine Anschauung, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl, dem wir erst durch Reflexion seinen Gegenstand bestimmen können. Die innere Anschauung selbst dagegen ist niemals intellektuell. Sie konnte nur durch Verwechslung mit jenem reinen Selbstbewußtsein für intellektuell gehalten werden. Ihre sinnlichen Eigenschaften treten ja für die Selbstbeobachtung mit voller Deutlichkeit hervor. Erstlich sind die inneren Anschauungen veränderlich. Sie stellen einzelne, veränderliche Zustände des Geistes dar, deren Beschaffenheit sogar meist durch äußere Empfindung bestimmt worden ist. Zweitens findet zwar die sinnliche Anschauung durch das reine Selbstbewußtsein unabhängig vom Raume statt, ist aber doch insofern gleichartig mit der äußeren, als sie unter den sinnlichen Bedingungen der Zeit steht. Die innere Anschauung ist also ebenso sinnlich wie die äußere, beruht wie diese auf Empfindung, und ist nicht intellektuell[1]).

Mit dieser Abweisung der intellektuellen Anschauung als eines menschlichen Vermögens steht Fries völlig auf dem Boden Kants. In den Ausführungen zur Begründung derselben weicht er aber an zwei Punkten, die eng miteinander zusammenhängen, von Kant ab. Das reine ursprüngliche Selbstbewußtsein ist nach Kant eine transzendentale Funktion des reinen Verstandes, deren wir uns als vernünftige Wesen auch ohne die Vermittelung anderer Vernunfttätigkeiten bewußt werden können. Nach Fries ist es nur ein unbestimmtes Gefühl, dem wir erst durch Reflexion seinen Gegenstand bestimmen können. Auch Kant spricht von einer Reflexion, welche von der Sinnesanschauung zu unterscheiden ist. Für ihn hat sie aber den Sinn einer „transzendentalen Überlegung", d. h. der Handlung, durch welche ich unterscheide, ob die Vorstellungen als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörig untereinander verglichen werden. Und die Unterlassung dieser Reflexion und die daher rührende Amphibolie

1) N. Kr. I, 213, Reinhold, Fichte und Schelling 221 ff.

der Reflexionsbegriffe war es, welche einerseits Leibniz dazu verleitete, alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander zu vergleichen und so die ursprünglichen Bedingungen der sinnlichen Anschauungen zu übersehen, andererseits Locke, sich ausschließlich an die Sinnlichkeit zu halten[1]). Für Fries ist die Reflexion nur eine höhere Stufe des „Wiederbewußtseins“ unserer Erkenntnis. Die erste Stufe bildet der „innere Sinn“. Durch ihn bringen wir uns die sinnliche Erkenntnis in der Empfindung und die ersten zu ihr hinzukommenden Formen der Verbindung in der mathematischen Anschauung der produktiven Einbildungskraft zum Bewußtsein. Um uns aber „eines mehreren und allgemeineren“ in unserem Innern bewußt zu werden, dazu bedürfen wir eben der Vermittlung der Reflexion.

Die Reflexion erweist sich damit als eine höhere Tätigkeit, welche in unmittelbarer Beziehung zum Verstand steht.

Ist sie mit diesem identisch, oder wie verhält sich das Reflexionsvermögen zu den vieldeutigen Begriffen Verstand und Vernunft überhaupt?

III. Reflexion und Verstand.

Schon in der bisherigen Besprechung des Verhältnisses der Reflexion zur Einbildungskraft und zur Anschauung trat gelegentlich die Auffassung hervor, daß Reflexionsvermögen und Verstand als identisch zu betrachten seien. Neben Sinnlichkeit und Einbildungskraft zeigte sich „bestimmter das eigene Gebiet des Verstandes, als das Gebiet desjenigen in der Erkenntnis, dessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden“. Verstand bedeutet hier „eigentlich das Reflexionsvermögen, und dies ist der bestimmteste Begriff, der ihm in der gewöhnlichen Sprache gehört“[2]). Verstand „ist das Reflexionsvermögen, das Vermögen der Deutlichkeit in der Erkenntnis, oder was dasselbe sagt,

1) Kritik der reinen Vernunft 239 ff.
2) N. Kr. I, 239.

Verstand ist das Vermögen der Beurteilung der Dinge nach bestimmten (determinierten) vorausgegebenen Begriffen" [1]).

Aber diese Identifikation gilt doch nur „eigentlich", nur für die Bestimmung des Begriffs „in der gewöhnlichen Sprache", nur als „Namenerklärung". Wir erinnern uns aus der Erörterung der „Grundvermögen", wie Fries es beklagt, daß die Begriffsbestimmungen der Geistesvermögen meistenteils auf eine unzweckmäßige Weise nach Namenerklärungen gemacht worden seien, die nur Kennzeichen des Begriffes zum Zweck der Unterscheidung der Dinge angeben, statt nach Sacherklärungen, die der wirklichen Einsicht in die Natur der Dinge dienen.

In der eingehenden Erörterung der Begriffe Verstand und Vernunft, welche er zur Verteidigung und Erläuterung seiner Fassung derselben in der Vorrede zum II. Band der psychischen Anthropologie gibt, legt er dieselbe Unterscheidung zugrunde. Die Namenerklärung des Verstandes „als Vermögen der Beurteilung der Dinge nach gegebenen bestimmten Begriffen" ist genauer betrachtet doch leer und ungenügend. Sie entspricht demjenigen nicht, was unsere Sprache bei diesem Worte gedacht wissen will. Der Sacherklärung nach ist mit dem Denken die Natur des Verstandes nicht ergründet, denn die wahre Kraft des Verstandes zeigt sich nicht nur im Erkennen, sondern „ebenso unmittelbar im höheren Lustgefühl, im Wollen, im verständigen Handeln" [2]).

Der Sinn dieser Erweiterung des Begriffs des Verstandes wird uns nur deutlich, wenn wir uns an die eigentümliche Friesische Lehre von den Grundvermögen: Erkenntnis, Gemüt und Tatkraft und deren Ausbildungsstufen in Sinn, Gewohnheit und Verstand [3]) erinnern. Der Verstand ist nicht selbst ein Grundvermögen, sondern eine Bildungsstufe der Grundvermögen und kehrt daher bei allen Grundvermögen wieder. Vom Standpunkte dieser tieferen Sacherklärung aus erscheint der Verstand als „Kraft der

---

1) Psych. Anthrop. II, XI. 2) Psych. Anthrop. II, XIX.
3) s. o. Kap. II, A.

Selbstbeherrschung", als die „innere Gewalt des Willens über unser Leben", die Worte „Verstand" und „Selbstbeherrschung" werden geradezu promiscue gebraucht [1]). Verstand bezieht sich also auf das Verhältnis der Selbstbeherrschung nicht bloß zur Erkenntnis, sondern zum ganzen geistigen Menschenleben, und der Begriff Verstand wird ebensowohl zum Hauptbegriff der Ethik, wie der Logik. Besonders deutlich tritt dies hervor, wenn in der praktischen Philosophie an die Stelle der Ausbildungsstufen: Sinn, Gewohnheit und Verstand die andere Fassung: Sinn, Gewohnheit und „eigener Geist" tritt. Während z. B. Völker mit erstarrter Ausbildung, wie die jetzigen Asiaten ganz unter der Herrschaft der Gewohnheit stehen, ringt in den europäischen Völkern der „eigene Geist" mit Gewohnheit und Herkommen, um fortgestaltend die Geistesbildung zu heben, den Dienst der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit immer reiner zu versehen [2]). Es müssen sich daher stets Mißverständnisse ergeben, wenn unter dem Verstand nur das Vermögen, nach bestimmten Begriffen zu urteilen, gedacht und er nicht zugleich und vorzüglich als die Kraft der Selbstbeherrschung, als die sittliche Willenskraft des Charakters anerkannt wird.

Daraus folgt nun, daß nach dieser tieferen Auffassung das Reflexionsvermögen nicht identisch ist mit dem Verstand, d. h. der Kraft der Selbstbeherrschung überhaupt, sondern daß es nur diejenige Seite des Verstandes darstellt, welche im Gebiete des Denkens liegt.

Während also der Verstand in der Ausbildung des „Gemütes" als Geschmack und Gewissen, für die „Tatkraft"

---

1) Psych. Anthrop. II, XVII f., XXXII. Wir vernachlässigen im folgenden die noch weitere Bedeutung von „Verstand", die bei Fries (wie bei Kant) gelegentlich vorkommt, wenn es z. B. heißt „der Verstand als oberes Erkenntnisvermögen ist die Vernunft selbst in ihrer ursprünglichen Äußerung, welche ihr als erregbarer Erkenntniskraft unmittelbar zukommt" (N. Kr. I, 247), die aber hinter jener bestimmteren Fassung doch völlig zurücktritt.

2) Fries, Handbuch der praktischen Philosophie, I, 128, 130.

als „Charakter der Willkür" sich betätigt, gehört ihm in der Erkenntnis die Reflexion oder Überlegung als Kunst der Selbstbeobachtung, welche hier die Selbstbeherrschung des Verstandes übt und die im wesentlichen mit dem Denken selbst identisch ist[1]). Das Reflexionsvermögen ist der denkende Verstand. Soweit es sich daher, wie hier nur um Erkenntnistheorie handelt, kann allerdings der Verstand auch als „Reflexionsvermögen überhaupt" betrachtet werden[2]).

IV. Reflexion und Vernunft.

Diese Betonung einer in der Reflexion wirksamen Kraft der Selbstbeherrschung muß nun aber zu Schwierigkeiten führen, wenn es sich darum handelt, das Reflexionsvermögen der Vernunft gegenüber abzugrenzen.

Denn das unterscheidende Hauptmerkmal der Vernunft ist die unmittelbare Selbsttätigkeit, die ursprüngliche Spontaneität. Das Reflexionsvermögen ist nur ein Vermögen der inneren Selbstbeobachtung der Vernunft. Mit allem Reflektieren tun wir nichts Neues zur Erkenntnis hinzu. Wir beobachten nur, was in unserer Vernunft liegt. Wir müssen daher das Beobachtungsvermögen genau von dem unterscheiden, was beobachtet wird. Die unmittelbaren Erkenntnisse selbst werden von der Spontaneität der Vernunft geliefert. Sie liegen als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrtum erhaben in unserer Vernunft. Sie bleiben auch für sich immer unaussprechlich, können nicht zur Anschauung erhoben werden, und wir können uns ihrer auch nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen bei Gelegenheit sinnlicher Anschauungen bewußt werden.

Vernunft ist also „die notwendige Selbsttätigkeit der Erkenntnis, welche die Erkenntnisse unmittelbar in uns gibt". Genauer ist reine Vernunft in weiterer Bedeutung

1) Psych. Anthrop. I, 52, 82. 2) N. Kr. I, 239.

„das Vermögen der mathematischen und philosophischen Erkenntnis d. h. aller aus der reinen Selbsttätigkeit unserer Erkenntniskraft entspringenden Erkenntnisse“, reine Vernunft in engerer Bedeutung „das Vermögen der philosophischen Erkenntnis, deren wesentliches Merkmal eben ist, daß sie nur durch Denken zum Bewußtsein kommen kann“ [1]).

In diesem Verhältnis der Selbsttätigkeit der Vernunft, mit deren unmittelbarer Erkenntnis wir uns im Besitz alles Edleren und Höheren im menschlichen Geistesleben, der notwendigen Wahrheit, des Glaubens, der Ideen des Schönen und des Sittlichen befinden, und der Reflexion, durch welche wir diesen Besitz uns zum Bewußtsein bringen, liegt nach Fries das ganze Geheimnis der Philosophie verborgen. „Sobald es allgemein richtig verstanden sein wird, werden wir — meint Fries — eigentlich das Ende der Geschichte der Philosophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben, indem die Wissenschaft dann eine so feste und sichere Organisation erhalten muß, als jetzt die reine Mathematik“ [2]).

Auch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie ist eigentlich nichts anderes, als eine Geschichte der Versuche, diese Begriffe der Reflexion und der Vernunft mehr und mehr voneinander zu scheiden. Aristoteles war es, der zuerst die Formen der Reflexion vollständig vom übrigen Gehalt der Erkenntnis abtrennte und in seiner Logik das Reflexionsvermögen zum Gegenstand besonderer Untersuchung machte. Aber sogleich fing auch der Irrtum an sich zu zeigen, welcher nur in der Deutlichkeit der Verstandeserkenntnis das Gesetz der Wahrheit sucht, und seitdem ist man beständig „mit mehr oder weniger Selbsttätigkeit geschäftig gewesen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philosophie zu machen“. Mit Hilfe der logischen Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise allein, welche doch nur zur Wiederbeobachtung unserer Erkenntnisse dient, wollte man zur Philosophie kommen, „ein Verfahren, welches dem

---

1) Fries, Grundriß der Logik. S. 25 f. 2) N. Kr. I, 250.

ganz gleichkommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte, ohne einen Himmel, den er beobachtet" [1]). Den Höhepunkt erreichte diese Reflexionsphilosophie, welche mit Hilfe der bloßen logischen Form das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen versuchte, im Wolffianismus, bei welchem das Prinzip der logischen Beweiskraft allbeherrschend wird. Erst durch Jakobi und Kant wurde die Überzeugung in der deutschen Philosophie ziemlich allgemein, daß durch die bloße logische Reflexion in der Philosophie nichts gewonnen werden könne. Es blieb aber dunkel, warum dies so sei. Kant zeigte zwar, daß sich mit bloßer spekulativer Vernunft nichts ausrichten lasse, kam aber nicht auf die Untersuchung, warum dieses Vermögen für sich so unvermögend sei. Er vermochte auch nicht bestimmt anzugeben, warum die praktische Vernunft mehr vermöge, als die spekulative.

In der richtig verstandenen Reflexion liegt hier die Antwort. Kants spekulative Vernunft ist nichts anderes, als das Reflexionsvermögen, das als bloßes Instrument der Wiederbeobachtung natürlich für sich allein nichts zur Erkenntnis geben kann. Aller Gehalt wird ihm ja nur durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntnis der Vernunft zuteil, die aber bei Kant immer nur dunkel vorausgesetzt, niemals deutlich wurde. Daher blieben auch seine praktische Vernunft und ihr Glaube etwas sehr Dunkles, sobald man fragte, wie wir dazu kämen, denn auch hier sah er unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte [2]).

Wir sehen, Fries erkennt wohl die Bedeutung des Schrittes, welchen Kant über die bisherige Philosophie hinaus tat, indem er die bloß formale Logik als solche bezeichnete und ihr eine „transzendentale", eine erkenntnistheoretische Logik gegenüberstellte, er betont auch gelegentlich den Einfluß dieses Unterschiedes auf die logische und transzendentale Bedeutung von Verstand, Urteilskraft und Ver-

---

1) N. Kr. I, 254. 2) N. Kr. I, 25 ff.

nunft[1]), er vermißt aber die scharfe Unterscheidung der Reflexion von der Vernunft, welche der Darstellung erst die vollständige Klarheit gebracht hätte.

Es ist nun aber kein Zweifel, daß Fries selbst sich in eine nicht ohne weiteres lösbare Schwierigkeit verwickelt, wenn er einerseits in der Kraft der Selbstbeherrschung durch den Verstand, die in der Reflexion sich betätigt, die Kraft der Fortbildung unseres Geistes sieht, mit deren Hilfe der „eigene Geist" im Kampf mit dem Mechanismus der Gewohnheiten sich durchsetzt[2]), andererseits der Vernunft als eigentümliches Merkmal die Selbsttätigkeit zuschreibt. Ist denn jene Selbstbeherrschung nicht auch Selbsttätigkeit?

Es ist nicht uninteressant, die Antwort auf diese Frage an der Hand einer Vergleichung mit Fichte zu suchen. Der Friesischen „Reflexion" entspricht Fichtes „intellektuelle Anschauung", und Fichte vermißt ganz ähnlich wie Fries im Kantischen System die Beantwortung der Frage, deren Lösung er seinerseits in der intellektuellen Anschauung findet. Es läßt sich nach Fichte „im Kantischen System ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewußt? Was ist denn dies nun für ein Bewußtsein? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage aller Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der reinen Vernunft nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der praktischen Vernunft nur die praktische, in der es bloß um den Inhalt zu tun war, und die Frage nach der Art des Bewußtseins nicht entstehen konnte" [3]).

Die Art aber, wie Fichte dieses Bewußtsein selbst faßt, die intellektuelle Anschauung ist von der Friesischen Reflexion völlig verschieden. Denn ihr sind nach Fichte ge-

---

1) System der Logik S. 342.

2) Handbuch der praktischen Philosophie 128, 130.

3) Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke, I, 472.

rade diejenigen Merkmale eigen, welche von Fries der Reflexion abgesprochen und als charakteristische Momente dessen, was er „Vernunft“ nennt, angesehen werden, die Selbsttätigkeit und die Unmittelbarkeit.

Die intellektuelle Anschauung besteht bei Fichte darin, daß der Philosoph im Vollziehen des schöpferischen Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, sich selbst anschaut. Sie ist also das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle. Sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue, und ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich ja, daß ich es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln, und in demselben mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns[1]. Diese intellektuelle Selbstanschauung ist aber ihrerseits selbst ein ursprünglicher Akt nicht des theoretischen Wissens, sondern des schöpferischen Handelns. Sie nimmt, streng genommen, nicht ein Vorgefundenes auf, sondern sie schafft ihr Objekt selbst. Und wie es nach Fichte eine absolute Welterkenntnis nur deshalb gibt, „weil wir die Welt bis auf den letzten Rest aus dem Ich erzeugen“[2], so ist das Bewußtsein dieses Ich selbst ein Erzeugnis seiner ursprünglichen Selbsttätigkeit.

Auch was Fries unter Reflexion versteht, soll zwar keine bloße „passive Beschauung unseres Geistes“ sein, sondern ein lebendiges Einwirken auf unser Inneres, „wodurch die Lebenstätigkeiten, auf welche sich die gespannte Aufmerksamkeit richtet, an Stärke, an Lebendigkeit gewinnen“[3]. Sie greift also mit einer willkürlichen Tätigkeit in den Mechanismus der Vorstellungen ein. Die darin sich äussernde „Freiheit der Reflexion“ hat nach Fries vielfach dazu geführt, daß Vernunft- und Reflexionsvermögen verwechselt wurden, indem die Willkürlichkeit der Reflexion für eine unbeschränkte Selbsttätigkeit gehalten wurde. Aber

---

1) Fichte, a. a. O., S. 463.

2) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 220.

3) N. Kr. I, 273 f.

diese Willkürlichkeit ist nur in sehr uneigentlicher Bedeutung Freiheit. Durch unseren Willen „machen wir doch offenbar Wahrheit und Erkenntnis nicht, sondern wir leiten nur[1]) unsere innere Selbstbeobachtung". Der Wille ist ja allerdings die höchste Spontaneität des Geistes, aber nicht als Spontaneität der Erkenntniskraft, sondern als ein für die Erkenntnis selbst fremdes Vermögen, welches nur einzelne veränderliche Wahrnehmungen bestimmen kann. Innerhalb der Erkenntnis selbst aber ist die willkürliche innere Selbstbeobachtung, die Reflexion überhaupt nur dadurch möglich, daß ihr die Spontaneität der Vernunft „als das Vermögen, mit Notwendigkeit zu erkennen", zugrunde liegt. Das Reflexionsvermögen besitzt also selbst keine ursprüngliche Spontaneität, sondern ist nur ein Vermögen der inneren Selbstbeobachtung der Vernunft. Wir tun mit allem Reflektieren nichts Neues zur Erkenntnis hinzu, sondern beobachten nur, was in unserer Vernunft liegt. Wir müssen also dieses Beobachtungsvermögen selbst genau von dem in der Vernunft Gegebenen unterscheiden, was beobachtet werden soll[2]).

Die Reflexion ist also die mittelbare Erkenntnis, durch welche wir uns die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft zum Bewußtsein bringen. Auch in Beziehung auf dieses zweite Hauptmerkmal der Reflexion in ihrem Unterschied von der Selbsttätigkeit der Vernunft steht die Auffassung von Fries in einem charakteristischen Gegensatz zu derjenigen Fichtes. Das Korrelat der mittelbaren Erkenntnis durch die Reflexion ist bei Fries die unmittelbare Erkenntnis durch Anschauung und Vernunft. Nach Fichte ist dieser Unterschied gar nicht vorhanden. In dem Akte des alle Wahrnehmung erst möglich machenden Selbstbewußtseins sieht der Philosoph sich selbst zu, schaut sein Handeln unmittelbar an, „er weiß, was er tut, weil er es tut". Auch für die äußere Wahrnehmung, für das Sehen und Fühlen der Gegenstände ist eben damit das unmittelbare Selbst-

---

1) Von mir gesperrt. 2) N. Kr. I, 248; 268; 78.

bewußtsein die ausschließende Bedingung. In aller Wahrnehmung nehme ich zunächst nur mich selbst und meinen eigenen Zustand wahr. Ich habe, genau genommen, „kein Bewußtsein der Dinge, sondern nur ein Bewußtsein von einem Bewußtsein der Dinge". Dieses letztere ist daher ein vermitteltes, im Unterschied von dem Wissen um die eigenen Zustände als dem unmittelbaren.

Auf dieses vermittelte Verhältnis geht nun Fries schon in seiner ersten größeren Schrift „Reinhold, Fichte und Schelling" (1803) näher ein, indem er dabei die Darstellung in Fichtes „Bestimmung des Menschen" zugrunde legt [1]).

Wenn ich etwas wahrnehme, führt Fries aus [2]), so muß ich mir allerdings wieder erst bewußt werden, ich muß innerlich wahrnehmen, daß ich es wahrnehme, um nur darüber sprechen zu können. „Dies gilt aber von jeder, sowohl äußerer als innerer Wahrnehmung" [3]). Fichte meint jedoch, weil die äußere Wahrnehmung erst wieder innerlich wahrgenommen werden muß, sie sei für mich nur durch diese innere Wahrnehmung vorhanden, in der sie wahrgenommen wird. Dies ist falsch. Ich weiß vermittelst einer Wahrnehmung nicht erst dadurch, daß ich die Wahrnehmung selbst wieder wahrnehme. Denn müßte ich, um zu wissen, auch dieses Wissen erst wissen, so würde dann auch erst ein Wissen dieses Wissens erforderlich sein, um das Wissen vom Wissen möglich zu machen u. s. f. ins unendliche; und ich gelangte so niemals zum Wissen [4]). Dieses Wissen sowohl von etwas außer mir als von etwas in mir ist also unmittelbar in dem Akte der Wahrnehmung selbst vorhanden und auf beides kann sich mittelbar die willkürliche Selbstbeobachtung in der Reflexion richten, um es dadurch erst zur wirklichen Erkenntnis zu erheben.

Die Wahrnehmung meines Zustandes ist also keines-

---

1) Die obigen Stellen und die von Fries zitierten finden sich in der Ausgabe von Kehrbach S. 38 ff. u. 53.

2) Reinhold, Fichte u. Schelling, S. 35 ff.

3) Von mir gesperrt. 4) Reinhold etc., S. 35.

wegs die einzige, die ich habe. Sie macht vielmehr nur eine bestimmte Art meiner unmittelbaren Wahrnehmungen aus, nämlich die innere Wahrnehmung, und ihr stehen die äußeren Wahrnehmungen entgegen, welche von diesen inneren unabhängig und für mich gleich ursprünglich sind, wie jene. Es ist ja richtig, daß ich kein vollständiges Wissen, wenigstens kein solches, von dem ich wieder sprechen kann, ohne Beihilfe der Reflexion erhalte, daß also in gewissem Sinne all mein mitzuteilendes Wissen, und wenn ich's auch nur mir selbst mitteile, von der inneren Wahrnehmung abhängt. Aber diese innere Anschauung darf nicht mit intellektueller Anschauung verwechselt werden. Wie es einen äußern Sinn gibt, durch dessen Affektion die äußere Wahrnehmung entsteht, so gibt es einen inneren Sinn, durch dessen Affektion in uns die Wahrnehmung unserer Tätigkeiten bestimmt wird. Wie sollte denn sonst überhaupt dieses unmittelbare Bewußtsein organisiert sein, diese innere Selbstanschauung, deren Objekt sich beständig ändert und immer im Wechsel ist, wie sollten wir dieses Vermögen empirischer Bestimmungen des reinen Selbstbewußtseins uns sonst denken? Das Fichtesche unmittelbare Bewußtsein ist also nichts anderes, als eine sinnliche innere Anschauung, „der nur das reine Selbstbewußtsein als beständiges Korrelat, welches dadurch empirisch bestimmt wird, immer zugrunde liegt“ [1]).

Die weitere Verfolgung jenes Gedankens einer „Affektion“ des „innern Sinns“ würde zu einer Erörterung aller der Schwierigkeiten Veranlassung geben, welche der Kantische, von Fries aufgenommene Begriff des „inneren Sinns“, zumal in seinem Zusammenhang mit der Idealität der Zeit, mit sich führt.

Für unsernZweck genügt es, gezeigt zu haben, wie in dieser Beleuchtung durch den Gegensatz zu Fichte die Friesische Unterscheidung zwischen der mittelbaren und willkürlichen Reflexion als dem Vermögen des Wiederbewußtseins, welches den inneren Sinn zur vollständigen

1) a. a. O., S. 36 f.

Selbsterkenntnis ergänzt, und der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft, welche die unmittelbare Erkenntnis liefert, mit besonderer Schärfe hervortritt.

Der Inhalt dieser unmittelbaren Erkenntnisse wird uns später beschäftigen. Zunächst haben wir den verschiedenen Seiten des im Mittelpunkt der Friesischen Erkenntnislehre stehenden Reflexionsbegriffes weiter nachzugehen.

B. Die Art der Reflexionstätigkeit.

Die ursprüngliche unmittelbare Selbsttätigkeit der Vernunft wirkt unwillkürlich nach notwendigen Gesetzen. Der Wille kann auf diese Spontaneität keinen Einfluß haben. Sonst würden ja die Dinge nicht erkannt, wie sie sind, sondern wie wir sie machen. Mit der Reflexion aber, durch welche ich diese meine unmittelbaren Erkenntnisse wieder beobachte, greift eine willkürliche Tätigkeit in den Verlauf der Vorstellungen ein. Da die Reflexion nichts Neues schafft, so kann diese Tätigkeit des Willens nur in Modifikationen schon im Geiste vorhandener Vorstellungen bestehen. Der ganze Einfluß des Willens auf das Vorstellen bezieht sich also auf die innere Wahrnehmung der Vorstellungen [1]. Die Reflexionstätigkeit ist nichts anderes als ein „willkürliches Vorstellen“.

In welcher Weise macht sich nun aber bei diesem willkürlichen Vorstellen der Einfluß des Willens auf den Vorstellungsverlauf geltend?

I. Die Arten des willkürlichen Vorstellens.

Auf den ersten Anblick treten uns verschiedene willkürliche Vorstellungsarten entgegen.

Die erste ist die Aufmerksamkeit. Sie gleicht einem inneren Auge, das wir willkürlich auf diesen oder jenen Gegenstand richten können; und wie der Gegenstand,

1) N. Kr. I, 260 f.

auf den ich äußerlich die Axe des Auges richte, deutlicher wahrgenommen wird, so auch dasjenige, worauf das innere Auge gerichtet ist. Auch dunklere Vorstellungen können wir auf diese Weise wahrnehmen und bei dieser Wahrnehmung verweilen. Je länger dieses Verweilen dauert und je größer die Anspannung der Aufmerksamkeit war, mit desto mehr Lebendigkeit bleibt nachher eine solche Vorstellung im Gedächtnis gegenwärtig.

Eine zweite willkürliche Beeinflussung des Vorstellungsverlaufs findet statt in der Rückerinnerung. Der Vorgang besteht hier darin, daß der Verstand gewisse Vorstellungen mit Hilfe von andern diesen verwandten Vorstellungen zu finden sucht. Er bedient sich dabei der Gesetze der Assoziation. Ebendeshalb aber ist seine Tätigkeit hier immer eine künstliche. Denn die Gesetze der Assoziation wirken ja an und für sich unwillkürlich, und der Verstand verschafft sich den künstlichen Einfluß über sie nur dadurch, daß er durch die Aufmerksamkeit einzelne vorgeführte Vorstellungen festzuhalten und deutlicher zu machen sucht. Die unmittelbare Tätigkeit des Willens bezieht sich also auch hier nur auf die Aufmerksamkeit [1]).

Besonders auffallend zeigt sich drittens die Macht des Willens über unsere Vorstellungen im Dichten. Sie äußert sich allerdings auch hier nicht in neuen Schöpfungen, nicht in der Produktion von bisher nicht vorhandenen Vorstellungen; denn der Stoff in unseren Vorstellungen wird immer durch die reproduktive Einbildung aus dem geliefert, was wir durch Sinn und Erfahrung besitzen. Aber auch in Beziehung auf die Form ist das Dichten oft nichts anderes als ein unwillkürliches Phantasieren. Was der Verstand tut, wenn jemand sich mit Hilfe der Einbildungskraft irgend eine Situation ausmalt, eine Erzählung oder einen Roman erfindet, das ist „großenteils" nur die Leitung der unwillkürlichen Assoziation der Vorstellungen. Alles Willkürliche in den Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft läuft

1) N. Kr. I, 263.

darauf hinaus, daß wir imstande sind, zu kombinieren. Aber auch dieses Vermögen mit seinem willkürlichen Wiederholen, Versetzen und Linienziehen beruht seinem Können, seiner Möglichkeit und seiner Gesetzmäßigkeit nach auf der Beschaffenheit unserer produktiven Einbildungskraft, die unwillkürlichen Gesetzen folgt. Die Kombination selbst also ist nicht ein Werk des Willens, sondern wird nur künstlich durch ihn geleitet, indem er sich dabei der unwillkürlichen Assoziation der Vorstellungen bedient, und der Aufmerksamkeit, welche diese Assoziation begünstigt und die Rückerinnerung ermöglicht.

Das eigentliche Gebiet der willkürlichen Erkenntnis aber ist viertens die logische Vorstellungsart. Der Einfluß des Willens ist auch hier nur ein künstlicher, durch die Leitung der Aufmerksamkeit vermittelter. Schon die Wahl der Worte zur Bezeichnung der Gedanken ist willkürlich, eine Willkürlichkeit, die sich aber stets des unwillkürlichen Gesetzes der Assoziationen bedient. Aber selbst unser freiestes Nachdenken, in welchem wir beständig neue Vergleichungen und Urteile aufeinander folgen lassen, besteht in nichts anderem als in einer Leitung der Assoziation durch die beständig dazwischen greifende Aufmerksamkeit. Es ist uns nicht möglich, von einem Satze oder von einer Materie zur andern gleichsam frei überzuspringen, sondern wir vermögen nur aus dem durch die Assoziation gelieferten Stoffe das Zweckmäßigste durch die Aufmerksamkeit aufzufassen und festzuhalten. Das Denken selbst kommt also nur durch ein bestimmtes Verhältnis zur reproduktiven Einbildung zustande, indem die Reflexion durch Aufmerksamkeit ihre Assoziationen willkürlich beherrscht und leitet. Gerade die eigentümlichsten Tätigkeiten des Denkens, welche wir durch die Worte Reflektieren, Überlegen, Nachdenken, Nachsinnen und ähnliche bezeichnen, sind nichts anderes als dieser innere willkürliche Gebrauch der Aufmerksamkeit [1]).

---

1) Logik 91.

II. Die willkürliche Aufmerksamkeit und das Grundgesetz des willkürlichen Vorstellens.

Von allen willkürlichen Vorstellungen bleiben uns also nur die unmittelbar willkürlichen inneren Wahrnehmungen, die willkürliche Aufmerksamkeit übrig. In ihr haben wir den unmittelbaren Grund aller Einwirkungen des Willens auf unsere Vorstellungen zu suchen. Dieselben erfolgen daher stets nach dem Gesetze: „Eine Vorstellung wird dadurch in der inneren Wahrnehmung klarer, daß ich mir ihrer bewußt werden will.“ Dann fragt es sich aber noch weiter: Wie bewirkt der Wille dieses Klarerwerden der Vorstellungen? Wirkt er bloß mittelbar auf Belebung des inneren Sinnes, um dadurch Vorstellungen klarer auffassen zu lassen, oder wirkt er unmittelbar auf Verstärkung der Vorstellungen selbst, auf die er die Aufmerksamkeit richtet? Die erstere Auffassung wäre dadurch nahe gelegt, daß die Aufmerksamkeit sich wie ein inneres Auge von einem Gegenstand auf den anderen bewegt. Bedenken wir aber, wie die gesamte Aufmerksamkeit auf das Gedächtnis wirkt, und daß die Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtnis eben in ihrer eigentümlichen Stärke liegt, so werden wir doch zu der Annahme genötigt, daß der Wille auch unmittelbar auf diese Verstärkung selbst wirken könne. Denn durch mittelbare oder unmittelbare Wirkung auf den inneren Sinn kann er diesen doch nur überhaupt reizbarer machen, aber nicht durch Auswahl der einzelnen bestimmten Vorstellung oder Belebung derselben im Gedächtnis unmittelbar zugunsten dieser einzelnen Vorstellung wirken.

So gelangt Fries zu folgendem „Grundgesetz des willkürlichen Vorstellens“: „Eine klare Vorstellung wird dadurch stärker, daß es mir Zweck wird, sie vorzustellen“ und sucht dieses Gesetz aus der Organisation unseres Geistes als einen besonderen Fall des allgemeinen Gesetzes der Assoziation abzuleiten, dessen Einfluß nur durch Gewohnheit erhöht werde. Das Wollen assoziere sich hier

nämlich mit dem Vorstellen, und unter dem Einfluß des durch Übung und Gewohnheit sich mehr und mehr steigernden Einflusses des Willens hebe sich dann der Grad der Stärke einer Vorstellung[1]).

Diese ganze Erörterung der Art der Reflexionstätigkeit, deren Erfolg sich auf eine größere Klarheit und eine wachsende Stärke der vorhandenen Vorstellungen beschränkt, ist eine weitere Bestätigung dafür, daß es sich bei der Reflexion nur um die künstliche Wiederbeobachtung eines in unserem Innern schon vorliegenden Inhalts handelt.

Eine weitere Untersuchung muß zeigen, welcher Hilfsmittel sich dabei die Reflexion bedient, um das Vorgefundene zur wirklichen Erkenntnis zu machen.

C. Die Hilfsmittel der Reflexion.

Um die Mittel zu finden, deren die Reflexion sich bedient, haben wir den Zweck uns zu vergegenwärtigen, der durch die Reflexion erreicht werden soll.

Der Zweck des Denkens überhaupt und damit auch der Reflexion ist die logische Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis durch die Unterordnung besonderer Vorstellungen unter allgemeine. Im Urteil ordnen wir Gegenstände unter allgemeine Begriffe; im Schluß besondere Fälle unter allgemeine Regeln; in der Wissenschaft Regeln unter allgemeine Prinzipien nach der Form des Systems. Die nähere Erörterung dieser Formen und der damit zusammenhängenden Grundsätze wird uns im folgenden Abschnitt beschäftigen. Für jetzt handelt es sich um die Frage, auf welche Weise diese logische Erkenntnis zustande gebracht wird, d. h. durch welche Hilfsmittel jene Formen des Urteils, des Schließens, des wissenschaftlichen Systematisierens „in die Gewalt unseres Verstandes" kommen[2]).

Die Antwort, welche Fries hierauf gibt, ist keine völlig einheitliche. Es werden als solche Hilfsmittel das einemal

1) N. Kr. I, 269. 2) Logik 94. N. Kr. I, 276.

nebeneinander gestellt: Vergleichung, Abstraktion und Sprache[1]; das anderemal Abstraktion, Vergleichung und Urteil[2]; endlich Vergleichung und Abstraktion[3]). Ja es werden gelegentlich sogar Abstraktion und Reflexion nebeneinander als Mittel zu vollständiger Selbstbeobachtung genannt. Die letztere Kombination ist auf Rechnung einer bei Fries sich mehrfach findenden Ungenauigkeit des Ausdrucks und der logischen Systematik zu setzen, wird uns aber erklärlicher, wenn wir in Kants Logik[4]) als „logische Verstandesaktus", wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, nebeneinander aufgeführt finden:

1. „Die Komparation d. h. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;

2. die Reflexion, d. h. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich

3. die Abstraktion oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden."

Von den beiden Trichotomien ist die Hinzufügung des Urteils ebenfalls nicht als einfache Koordination eines weiteren Hilfsmittels der Reflexion zu betrachten, da das Urteil vielmehr der Akt ist, in welchem die Reflexion ihre Vollendung findet[5]). Die „Sprache" oder „Bezeichnung" aber, die in der ersten Trichotomie als weiteres Glied hinzugefügt ist, steht nicht in demselben Verhältnis zur Vergleichung und Abstraktion, wie diese beiden unter sich. Die Worte der Sprache dienen beiden, wie der Reflexion überhaupt, als Symbole, und die ganze Theorie dieser Vorstellungsart durch die Sprache beruht auf der einfachen Anwendung der Assozia-

---

1) Logik 92. 2) N. Kr. I, 323.

3) N. Kr. I, 276, ebenso auch in der ersten Auflage der Neuen Kritik der Vernunft I, 221.

4) S. W. Ausg. von Rosenkranz III, 273.

5) Die Vergleichungsbegriffe z. B. sind „die Werkzeuge, durch die der Verstand sich Urteile bildet", N. Kr. I, 278.

tion der Vorstellungen, deren wir uns willkürlich bedienen, um unsere Gedanken vermittelst des Zeichens leichter fassen und mitteilen zu können[1]. Der Hinweis auf die Sprache als Hilfsmittel der Bezeichnung wird daher besser, wie dies auch in der Neuen Kritik der Vernunft geschieht[2], der eigentlichen Theorie vorausgeschickt.

Es bleiben also als wesentliche und eigentliche Hilfsmittel der Reflexion: Vergleichung und Abstraktion.

I. Die Theorie der Vergleichung.

Vergleichung heißt das Bewußtsein vom Verhältnis unserer Vorstellungen zueinander. Sie setzt also nur voraus, daß uns mehrere Vorstellungen zugleich durch sinnliche Anregung oder Assoziation vor der inneren Selbstbeobachtung klar werden. Ich werde mir dann nicht nur jeder einzelnen, sondern auch ihres Verhältnisses untereinander bewußt. Da wir aber, wie die Untersuchung des willkürlichen Vorstellens gezeigt hat, imstande sind, unter allen vor der inneren Wahrnehmung liegenden Vorstellungen einzelne auszuwählen, auf die wir besonders merken, so können wir gelegentlich jede Vorstellung mit jeder andern in Vergleichung bringen. Indem wir dies tun, gelangen wir zu Begriffen von der Einheit und Verbindung unserer Erkenntnisse, zu „allgemeinsten Vergleichungsbegriffen", die in folgender Tafel zusammengefaßt werden können, womit, da die Vergleichung auch zu Entgegensetzungen führt, zugleich die Tafel der logischen Entgegensetzungen gegeben ist:

„1. Stehen Vorstellungen im Verhältnis der Einheit oder nicht? Einerleiheit und Verschiedenheit.

2. Stehen Vorstellungen im Verhältnis der Verbindung oder nicht? Einstimmung und Widerstreit.

3. Wird durch gegebene Vorstellungen die Einheit eines Gegenstandes oder seine Verbindung mit andern erkannt? Inneres und Äußeres.

---

1) N. Kr. I, 275. 2) N. Kr. I, 274 f.

4. Gehören gegebene Vorstellungen in einer Erkenntnis zur Einheit und Verbindung oder zum Mannigfaltigen, Verbundenen? Bestimmung, Form; und Bestimmbares, Stoff, Gehalt, Materie"[1]).

Mit den Aufstellungen dieser Tafel schließt sich Fries völlig an die Darlegung an, welche Kant in dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" gibt[2]). Auch hier die Begriffspaare: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Materie und Form mit ganz ähnlicher Auslegung. Aber seine Absicht ist eine andere.

Bei Kant schließt sich das Stück als „Anhang" an das dritte Hauptstück des zweiten Buches der transzendentalen Analytik an, welches „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" handelt, und sucht zu zeigen, wie aus der Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauches mit dem transzendentalen vermeintliche synthetische Grundsätze entstehen, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann. Man vergleicht die Begriffe, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Zu welchen Erschleichungen dies führt, sucht Kant an jenen vier Begriffspaaren zu zeigen und insbesondere den Grundfehler des Leibnizischen intellektuellen Systems der Welt darin aufzuweisen, daß Leibniz alle Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes behandelte und sie bloß durch Begriffe mit einander verglich und daher natürlich keine andere Verschiedenheiten fand, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Von dieser falschen Voraussetzung aus, welche die Erscheinungen als Dinge an sich selbst nimmt, war z. B. sein Satz des Nichtzuunterscheidenden, sein principium identitatis indiscernibilium unbestreitbar, und mußten etwa zwei Tropfen Wasser, nach Qualität und Quantität als völlig gleich gedacht,

---

1) N. Kr. I, 277 f. 2) Kr. d. r. V., 239 ff.

auch als identisch angesehen werden. Sobald wir aber den „transzendentalen Ort“ der Begriffe von diesen Gegenständen berücksichtigen, d. h. die Stelle, welche ihnen entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande zukommt, so ergibt sich das Gegenteil. Da sie Gegenstände der Sinnlichkeit sind, so ist ihre Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußeren Erscheinungen gegeben. Da also die Dinge ein zwiefaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, und da von diesem Verhältnis die Frage abhängig ist, ob sie einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind etc., so muß überall da, wo es nicht bloß auf die logische Form sondern auf den Inhalt der Begriffe, also auf das Verhältnis der Dinge selbst ankommt, eine „transzendentale Reflexion“ vorausgehen, welche das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnisart bestimmt.

Daraus geht hervor, daß für Kant nicht die Absicht maßgebend ist, die „Vergleichungsbegriffe“, wie er sie ebenfalls nennt, zu entwickeln, sondern an diesen Vergleichungsbegriffen die Notwendigkeit einer „transzendentalen Reflexion“ zu zeigen und damit seinem Grundgedanken der Unterscheidung der Erscheinungen und der Dinge an sich eine weitere Bestätigung zu verschaffen. Die Benennung „Reflexionsbegriffe“ ist daher weniger zutreffend als die andere „Vergleichungsbegriffe“. Denn die „Überlegung“ (reflexio) hat es nach Kant, wie eine frühere Auseinandersetzung ergeben hat, „nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen“, sondern um das „Verhältnis gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen“[1]). Bei jenen „Vergleichungsbegriffen“ selbst aber handelt es sich um Gegenstände oder Begriffe von Gegenständen. Sie sind für ihn ja nur das Material der Beweisführung für die Notwendigkeit der „transzendentalen Reflexion“.

---

1) Kr. d. r. V., 239.

Fries bezeichnet zwar die Überlegung, „in welchen Erkenntniskräften gewisse Vorstellungen zusammengehören, ob sie dem Sinne oder dem Verstande, ob sie dem Verstande, der Urteilskraft oder der Vernunft zukommen" gelegentlich auch als eine der „bloß subjektiv der Selbstbeobachtung gehörigen Tätigkeiten, die nur vorbereitend für das Denken sind", die also eigentlich das erste und unmittelbarste der Reflexion" (das Wort in der Friesischen von Kant abweichenden Bedeutung genommen) „sind" [1]). Aber seine Hauptabsicht geht dahin, die Vergleichungsbegriffe als ein Hilfsmittel der Reflexion, als die „Werkzeuge, durch die der Verstand sich Urteile bildet", aufzuzeigen. Er berührt auch seinerseits die Kritik Kants an Leibnizens Intellektualphilosophie. Aber dem hier sich zeigenden „Mißverstand dieser Begriffe" stellt er sofort den Grundgedanken seiner Reflexionstheorie gegenüber. Diese Formen der Vergleichung können nur dazu dienen, uns der Einheit, so wie sie in unseren Erkenntnissen schon liegt, bewußt zu werden, keineswegs aber dazu, einen Aufschluß über das Wesen dieser Einheit selbst zu bekommen. „In dieser Rücksicht sind sie durchaus leere Formen, sie gehören bloß als Mittel zur Wiederbeobachtung, haben aber gar keinen metaphysischen Wert, wodurch sie in Prinzipien als Erklärungsgründe eingehen könnten" [2]).

Hier kommt allerdings der Friesische Reflexionsbegriff dem besonders nahe, was Kant „logische Reflexion" im Sinne der „bloßen Komparation" nennt [3]), ist aber mit derselben doch nicht identisch. Denn es wird in ihr von der Erkennt-

---

1) N. Kr. I, 276. 2) N. Kr. I, 280.

3) Vgl. das oben Kap. V. über das Verhältnis von logischer und transzendentaler Reflexion Gesagte. Auch die Beispiele, welche Fries in der etwas anders geordneten Darstellung im System der Logik gibt (S. 99 f.), bleiben innerhalb der bloß „logischen Reflexion". Die Reihenfolge der Vergleichungsbegriffe ist hier: 1. Form und Gehalt, Beispiel: Gestalt und Marmor einer Statue. 2. Äußeres und Inneres, Beispiel: Für den Menschen „etwas Äußeres" Vater oder Sohn zu sein, „mehr innerlich" (!), jung, alt, weise, klug zu sein. 3. Einerleiheit und Verschiedenheit, Beispiel: Affe und Mensch, beide Tiere, aber verschieden darin, daß der Mensch Anlage zum Verstand hat, der Affe

niskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, doch nicht gänzlich abstrahiert, sondern zu den Tätigkeiten der Selbstbeobachtung gehört, wie wir sahen, wenn auch nur als nebensächlich erwähnt, die Überlegung, ob gewisse Vorstellungen dem Sinne oder dem Verstande zukommen.

II. Theorie der Abstraktion.

Wenn wir in der Anschauung eines Baumes Stamm, Zweige, Blätter und Blumen an ihm unterscheiden oder an einem Hute, daß er schwarz und rund ist, so ist eine solche Unterscheidung schon unmittelbar auf Grund einer Vergleichung möglich, ist aber noch nicht Abstraktion. Das Eigentümliche der Abstraktion ist, daß „in Rücksicht ihrer die Vorstellungen nicht durch bloße Zusammensetzung des Verschiedenen, sondern durch Ineinanderfügung der Teile verbunden werden. Z. B. wenn ich an dem Baume nicht nur Stamm und Zweige unterscheide, sondern ein Ding, das Stamm hat, ein Ding, das Zweige hat, so wie diese Bestimmungen in der Einheit der Vorstellung Baum vereinigt sind“ [1]).

Dieses Heraustrennen einzelner Teilvorstellungen aus einer gegebenen ganzen Erkenntnis, dieses Entstehen „getrennter Vorstellungen“ ist dadurch möglich, daß der willkürlichen Reflexion die „schematisierende Einbildungskraft“ zu Hülfe kommt, welche Fries auch geradezu als „das eigentliche Vermögen der Abstraktion“ bezeichnet [2]). Die Erörterung der Einbildungskraft hat uns bereits zu einer eingehenden Besprechung des Wesens der Schemate, d. h. „gewisser anschaulicher Vorstellungen in uns, welche nicht auf einen bestimmten Gegenstand gehen, sondern eine unbestimmte Zeichnung schwebend zwischen vielen Bildern enthalten“, ihres Verhältnisses zu Merkmal und Begriff bei

---

nicht. 4. Einstimmung: Elektrizität und Flüssigkeit der Luft, widerstreitend: rot und grün als Farbe derselben Fläche.

1) N. Kr. I, 281. 2) N. Kr. I, 282.

Fries und ihres Unterschiedes vom Kantischen „Schematismus“ geführt[1]).

Wie haben wir uns nun den Vorgang der Abstraktion selbst auf Grund der schematisierenden Einbildungskraft und der Assoziation der Vorstellungen näher zu denken?

Es ist ein Gesetz der reproduktiven Einbildungskraft, daß je öfter Vorstellungen einander begleiten, sie sich um so mehr verstärken und um so leichter sich wieder erwecken. Kommt also eine Teilvorstellung oftmals mit einer anderen Vorstellung zusammen, und zwar so, daß sie in verschiedenen Fällen verschiedene Nebenvorstellungen hat, oder vereinigen wir mehrere Vorstellungen, welche die gleiche Teilvorstellung enthalten, in einer inneren Wahrnehmung, z. B. die Vorstellungen: Tanne, Eiche, Linde, Buche, Weide, welchen allen die Teilvorstellung Baum gemeinschaftlich ist, so wird diese gemeinschaftliche Teilvorstellung mehr verstärkt als die Nebenvorstellungen. Diese Nebenvorstellungen selbst werden immer dunkler, bis sie sich endlich gar nicht mehr wahrnehmen lassen, und wir behalten schließlich, wenn die Vorstellungen vieler Arten von Bäumen als ähnlicher Vorstellungen in einer Wahrnehmung zusammenfallen, nur noch die Teilvorstellung Baum in abstracto übrig. Die Abstraktion vollzieht sich also nach folgendem Grundsatz: „In ähnlichen Vorstellungen, welche im Geiste zugleich verstärkt werden, wird das ihnen Gemeinschaftliche mehr als die Unterscheidung verstärkt und kann also abgesondert wahrgenommen werden“[2]).

So tritt die Abstraktion, wo die Bedingungen gegeben sind, schon als ein unwillkürlicher Vorgang in unseren Vorstellungen auf; ihr Einfluß breitet sich aber noch viel weiter aus durch willkürliche Einwirkungen des Verstandes im Denken und durch entsprechende Leitung desselben im Dienste der Erkenntniszwecke.

---

1) S. o. S. 68 ff. 2) N. Kr. I, 282 f.

III. Die Anwendung der Vergleichung und Abstraktion auf das Ganze unseres Vorstellens und Wissens.

Jede abstrakte Vorstellung enthält die Form einer Einheit im Mannigfaltigen unserer Vorstellungen. Diese Einheitsformen entspringen selbst nicht aus dem Verstande, sondern aus der Selbsttätigkeit der reinen Vernunft; der Verstand beobachtet sie nur, wenn sie in der Vernunft gegeben sind. Sie gehören daher als solche in eine Kritik der Vernunft (im engeren Sinne). Hier handelt es sich nur darum, wie diese Vorstellungsarten in unseren Erkenntnissen vorkommen und von der künstlichen Selbstbeobachtung des Denkens aufgefaßt werden.

1. Analytische und synthetische Einheit.

Nun ist die Einheit in unseren Vorstellungen entweder eine „analytische Einheit", d. h. eine Allgemeinheit, welche viele Vorstellungen unter sich enthält, so z. B. die Vorstellung „Mensch", unter welcher die Vorstellungen Europäer, Asiat, Jüngling, Mann, Greis, auch diejenigen des einzelnen Jünglings, des einzelnen Mannes enthalten sind; oder sie ist synthetische Einheit, d. h. eine Verbindung, in welcher viele Vorstellungen vereinigt werden, z. B. die Vorstellung des „Schachbretts", in welchem die 64 Felder enthalten sind.

Aber kommen nicht an den meisten Vorstellungen beide Einheiten zugleich vor? Nehmen wir zur besseren Verdeutlichung ein Beispiel dieser Art. Ich unterscheide an einem Rosenstock, den ich vor mir stehen sehe, die Wurzel, die Zweige, die Blätter, die Blüten. Diese Teile vereinigen sich für mich zu einem Ganzen in der Vorstellung von der gegenseitigen Einwirkung derselben, durch welche das Leben der Pflanze besteht. Wir haben also hier eine anschauliche Vorstellung von der Verbindung der Teile zu einem Ganzen. Wir können nun aber diese Vorstellung des Rosenstocks auch noch auf eine ganz andere Weise zer-

legen, nämlich so, daß wir nicht Teile des Gegenstandes unterscheiden, sondern Merkmale angeben, die mit den Teilen des Gegenstandes doch immer den ganzen Gegenstand bezeichnen. Z. B. dieser Rosenstock ist eine hundertblättrige Rose, eine Zierblume, eine Pflanze, ein organisierter Körper u. s. w. Ich habe dann mit jeder dieser Bezeichnungen etwas Allgemeines, eine analytische Einheit genannt, unter welche neben diesem einen Rosenstock noch unzählige andere Gegenstände fallen können [1].

Die beiden Arten der Einheit treten uns auch in den beiden Worten „Welt“ und „Natur“ entgegen. Welt ist „das verbundene Ganze aller möglichen Gegenstände unsrer Erkenntnis“, und jeder einzelne Gegenstand ist nur ein Teil dieses in Raum und Zeit zusammengeordneten, durch die Wechselwirkungen aller Dinge verknüpften Weltganzen. Mit der „Natur“ der Dinge überhaupt, wie mit der „Natur“ jedes einzelnen Dinges dagegen meinen wir jedesmal diejenige Beschaffenheit unserer Erkenntnis, nach welcher „alles mannigfaltige Dasein einzelner Dinge unter allgemeinen Gesetzen steht, nach denen es abgemessen werden kann“. Wir reden in diesem Sinne von einer „Natur außer uns“ und einer „Natur in uns“ [2]).

Im wesentlichen trifft diese Bestimmung der Begriffe „Welt“ und „Natur“ auch mit Kant zusammen [3], der nur seine Unterscheidung des „Mathematischen“ und „Dynamischen“ auch hier einführt und zwischen Natur, „adjective (formaliter) genommen“, als „dem Zusammenhang eines Dinges nach einem inneren Prinzip der Kausalität“ und Natur „substantive (materialiter)“ als dem „Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese, vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität, durchgängig zusammenhängen“, schärfer unterscheidet [4].

---

1) Logik 95 f.

2) a. a. O. S. 97.

3) Abgesehen von der weiter unten zu erörternden Beziehung zur „analytischen“ und „synthetischen Einheit“.

4) Kr. d. r. V. 348 f.

Dagegen ist die Beziehung dieser „Arten der Einheit“ auf zwei verschiedene Arten der Abstraktion Fries eigentümlich, und er fixiert diese Unterscheidung der Abstraktionsarten auch in einer besonderen Benennung.

2. Die Abstraktionsarten.

Diejenige Art der Abstraktion, bei welcher wir „in der Vorstellung des Ganzen von den Teilen abstrahieren und so die bloße Form der Verbindung zum Ganzen vorstellen“, nennt er die quantitative. Die einfachsten Beispiele hiefür sind die Vorstellungen des Raumes in abstracto und der Gestalten und Figuren in ihm, so wie sie die Geometrie betrachtet, meine Vorstellung von einem Würfel, einer Kugel von bestimmter Grösse; aber auch Ausdrücke wie: die Franzosen, Deutschland, der Apoll von Belvedere, die Gruppe des Laokoon, „wiefern ich damit die bloße Gestalt dieser Kunstwerke bezeichne, die ich im Gipsabdruck auch besitzen kann“. Dieser quantitativen steht die qualitative Abstraktion gegenüber, bei welcher es sich um das „Allgemeine“ handelt, welches vielen als Teilvorstellung zukommt [1]).

Diese Unterscheidung der beiden Abstraktionsarten kann freilich keine glückliche genannt werden. Wie wenig fruchtbringend sie für die Abstraktionstheorie überhaupt ist, verrät sich schon in einer gewissen Unsicherheit des Ausdrucks. Als Beispiele werden einerseits genannt „alle Vorstellungen von bestimmten Gestalten“, andererseits Verbindungsformen unbestimmter Art, die sich durch unseren ganzen Gedankenkreis finden, wie z. B. „meine Vorstellung von der Gesellschaft der Freimaurer ins unbestimmte, von dem Handelsverkehr zwischen Europa und Indien ins unbestimmte“ [2]).

Fries denkt sich hier als das, wovon abstrahiert wird, die Teile, die unbestimmte Materie, da nur die Form des

1) Logik 98. N. Kr. I, 288. 2) Logik 98.

Ganzen in Betracht gezogen wird. Ist aber diese gesonderte Vorstellung der Verbindungsform der Teile das wesentliche Merkmal der quantitativen Abstraktion, so wäre von der letzteren auch da zu reden, wo die individuell-bestimmte Form eines einzelnen Ganzen vorgestellt wird. Fries selbst fühlt, dass diese Fassung zu eng wäre und redet von Vorstellungen „ins Unbestimmte", weiss auch für die darauf sich gründende Theorie der Zergliederung und Subsumierung mit der quantitativen Abstraktion nichts anzufangen. In der Tat wird hiedurch der Begriff der Abstraktion in unzweckmäßiger Weise verändert. Was nach Kant, und mit ihm nach der herkömmlichen Auffassung für die Abstraktion charakteristisch ist, die „Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden" [1]), trifft entweder auch für jene Vorstellung der Form des Ganzen zu, bezieht sich dann also nicht auf die Vorstellung „einer Kugel von bestimmter Größe", sondern auf die Vorstellung einer Kugel überhaupt; oder ist dieses Ganze ein individuell Bestimmtes, dann handelt es sich nicht um Abstraktion in dem für die philosophische Theorie brauchbaren und von Fries selbst in der Regel verwerteten Sinne des Wortes. Das für die Abstraktion maßgebende Grundverhältnis des Allgemeinen zum Besonderen liegt ja nur der von Fries so genannten „qualitativen Abstraktion" zugrunde.

Diese Art der Abstraktion tritt uns daher auch bei Fries fast ausschließlich entgegen, wenn wir die Bedeutung der Abstraktion als eines Hilfsmittels der Reflexion in ihrer Anwendung auf das Ganze unserer Erkenntnis weiter verfolgen.

3. Die Abstraktion als Hilfsmittel für das „Bewußtsein überhaupt".

Schon aus dem Verhältnis des Reflexionsvermögens zur Anschauung ergab sich, daß die einzelnen sinnlichen

1) Kants Logik, S. W. III, 273.

Anschauungen, wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, nur ein Momentanes der inneren Wahrnehmung darstellen, das über den Augenblick der Gegenwart nicht hinausgeht. Ob der Mensch, das Haus, die Gegend, die ich in diesem Augenblicke sehe, wirkliche Gegenstände sind, oder ob mich Träume mit Phantasmen täuschen, ob der Schall, den ich höre, ein Klingen in meinem Ohre ist, oder ob ihm etwas draußen entspricht, das liegt nicht in der Wahrnehmung dieses Augenblicks. Eine solche anschauliche Erkenntnis gilt ja nur für die Zeit, in der sie wirklich währt. Ich kann von ihr nicht sagen: „Ich weiß", sondern nur: „ich schaue an". Ein zusammenhängendes Ganzes der Erkenntnis, eine vollständige Aussage, daß ich etwas weiß, kann ich aus dieser Anschauung nur durch Reflexion entwickeln. Aber wie ist dies der Reflexion möglich? Wie vermag sie sich von dem Augenblick der Gegenwart los zu reißen und von den sich folgenden einzelnen Wahrnehmungen zum Ganzen einer vereinigten inneren Erfahrung zu gelangen?

Hier ist der Punkt, wo die Abstraktion als Hilfsmittel eintritt. Durch sie wird eine bestimmte Wahrnehmung von dem Zustand des Augenblicks losgelöst und, durch die Rückerinnerung unterstützt, zur problematischen Vorstellung d. h. zu dem durch die Reflexion vermittelten Wiederbewußtsein einer Teilvorstellung. Die so getrennte Vorstellung bleibt dann nicht mehr als Bestandteil einer einzelnen Erkenntnis, sondern als möglicher Bestandteil irgend einer Erkenntnis im Bewußtsein. So bleibt z. B. die getrennte Vorstellung der Farbe rot als ein Bestandteil irgend möglicher Erkenntnisse vor meiner Reflexion liegen, und sie kann nun in der Form des „logischen Satzes der Bestimmbarkeit": „Jedes Ding ist entweder rot oder nicht rot", Mittel zur vollständigeren Selbstbeobachtung meiner Erkenntnis überhaupt werden. Auf diese Weise können wir dann im Urteil nicht bloß momentane Verbindungen der Anschauungen, sondern Verbindungen problematischer Vorstellungen in allgemeinen Regeln vorstellen. Die Abstraktion macht es also der Reflexion möglich, sich vom Augen-

blick der Gegenwart loszureißen und die Selbstbeobachtung zu einem Bewußtsein überhaupt zu erheben, „vor welchem eigentlich erst die Wahrheit unserer Erkenntnis erscheint“ [1]).

Das „Bewußtsein überhaupt“ ist bei Fries die Vollendung der Reflexion. Es hat also eine wesentlich andere Bedeutung als bei Kant, wo es in den „Prolegomena“ [2]) die Stelle der transzendentalen Apperzeption vertritt. Nach Fries ist das „Bewußtsein überhaupt“ nur die vollendete Selbstbeobachtung dessen, was als Wahrheit unserer Erkenntnis in der ursprünglichen Selbsttätigkeit unserer Vernunft an sich schon vorhanden ist. Bei Kant macht dieses „Bewußtsein überhaupt“ die Erkenntnis des Gegenstandes in einer Erfahrung erst möglich. Für Fries bildet es die Spitze der subjektiven Bedingungen des Wiederbewußtseins der unmittelbaren Erkenntnis, für Kant die letzte Einheit der subjektiven Bedingungen des Erkennens, die aber zugleich objektive Giltigkeit mit einschließt, da sie es ist, die Erkenntnis von Objekten überhaupt erst möglich macht.

4. Die Abstraktion im Dienste der Reflexion in der Anwendung auf das Ganze der Erkenntnis.

a) Ihr Verhältnis zum Assertorischen, Problematischen und Apodiktischen.

Für Fries verläuft also die ganze Reihe der Stufen: innerer Sinn, Reflexion, „Bewußtsein überhaupt“ auf der subjektiven Seite, und die Unterscheidung dieser Stufen dient ihm zugleich dazu, den Unterschied des Assertorischen, Problematischen und Apodiktischen in unseren Erkenntnissen deutlich zu machen. Nur assertorische Erkenntnis ist diejenige, die durch den inneren Sinn unmittelbar wahrgenommen wird, die problematische Vorstellung des Allgemeinen ist das Mittel, den inneren Sinn durch die Selbstbeobachtung der Reflexion zu ergänzen, die apodiktische

1) N. Kr. I, 298. 2) Kant, Prolegomena, S. W. III, 60.

Erkenntnis aber ist diejenige, die als „Gegenstand der vollendeten Selbstbeobachtung bestimmt ist". Dem entsprechen auch die Unterschiede des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen. „Wirklich heißt der Gegenstand einer assertorischen Erkenntnis, möglich der Gegenstand einer problematischen Vorstellung, notwendig der Gegenstand einer apodiktischen Erkenntnis"[1]). Bei der vollständigen reflektierten Erkenntnis sind stets alle drei Stufen beteiligt. Sollen wir die Erkenntnis nicht bloß nach den Einzelheiten beobachten, wie sie dem inneren Sinn erscheinen, so muß die Assertion des Einzelnen in der Abstraktion durch die problematische Vorstellung des Allgemeinen bestimmt werden, damit wir mit Hilfe dieses Allgemeinen zum Bewußtsein des Apodiktischen gelangen.

b) Ihre Bedeutung für die Grundfrage nach dem Ursprung des Wissens um die Kategorien.

Erst auf dieser Grundlage kann nach Fries der Streit zwischen dem Empirismus Lockes, nach welchem alle unsere Erkenntnisse durch sinnliche Eindrücke bewirkt werden und dem Rationalismus Leibnizens, nach welchem die notwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft durch angeborene Ideen gegeben sind, wirklich geschlichtet werden. Kant suchte dies dadurch zu erreichen, daß er unsere Erkenntnis zwar der Zeit nach immer mit sinnlicher Wahrnehmung anfangen, aber doch in unserem Geiste nicht völlig aus der Erfahrung entsprungen sein läßt. Die notwendigen Wahrheiten liegen vielmehr als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schon aller Empfindung zugrunde. Er nennt diese von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse Erkenntnisse a priori, findet ihre unterscheidenden Merkmale in der Allgemeinheit und Notwendigkeit und ist nun imstande, diese apriorischen Erkenntnisse selbst, die Unentbehrlichkeit ihres Gebrauchs und die Art ihrer Anordnung nachzuweisen.

1) N. Kr. I, 299.

Geht man aber über die bloße Tatsache des Vorhandenseins dieser Erkenntnisse hinaus und fragt nach einer Theorie, fragt also wie unsere Vernunft zu diesen Kategorien kommt, so erhalten wir von Kant nur jene unbefriedigende Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserem Geiste; fragen aber vergebens, was sie sonst sind und wodurch wir sie erhalten[1]).

Fries glaubt nun diese Grundfrage, deren Behandlung er bei Kant vermißt, auf der bisher gegebenen Grundlage einer Entscheidung näher führen zu können.

c) Die subjektive Allgemeingiltigkeit und ihr Verhältnis zum Begriff des Apodiktischen.

Wir haben zu diesem Zwecke in erster Linie von der subjektiven Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis die objektive Giltigkeit zu unterscheiden. Wir können zwar vermuten, daß beide doch Wechselbegriffe sein werden, da es uns ja nicht möglich ist, gleichsam aus unserer Erkenntnis herauszutreten, um sie mit dem Gegenstand zu vergleichen. Die Auseinandersetzung darüber ist aber eine schwierigere, später zu lösende Aufgabe. Da es sich hier nur darum handelt, die Beschaffenheit unserer Erkenntnisse als solche zu beurteilen, so müssen wir zunächst bei der subjektiven Giltigkeit stehen bleiben.

Innerhalb dieser selbst aber ist ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Subjektiv allgemeingiltig können wir erstens das nennen, was für mich in allen Fällen gilt, im Gegensatz zu dem was nur in einzelnen Fällen gilt. Dies wäre z. B. der Fall, wenn ich mir eine hypothetische Theorie der Voltaischen Säule entwerfe, sie durch Versuche prüfe, und alle meine Versuche damit übereinstimmen. Die Theorie hat dann für mich subjektive Allgemeingiltigkeit, auch wenn die Induktion eine unvollständige war. Macht nun aber ein anderer Versuche, die nicht mit meiner Theorie stimmen, so wäre diese Allgemeingiltigkeit wieder aufge-

---

1) N. Kr. I, 301.

hoben. Wir müssen also sagen: subjektiv allgemeingiltig ist dasjenige, was für mich in jedem möglichen Fall gilt. Denn dann kann jeder Fall eines andern möglicherweise auch der meinige werden. Es würde also unter „dieser Allgemeingiltigkeit zugleich eine Giltigkeit für jedermann, dessen Vernunft organisiert ist, wie die meinige verstanden" [1]).

Fries glaubt sich daher darauf beschränken zu können, einen Unterschied zu machen zwischen der subjektiven Allgemeingiltigkeit dessen, was für jeden Fall gilt und der beschränkten Giltigkeit dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt, da die erstere Allgemeinheit zugleich die Allgemeingiltigkeit für alle Wesen von derselben Vernunftorganisation einschließt. Fries stellt sich dabei der Sache nach völlig auf den Standpunkt Kants. Denn wenn auch bei Kant das einemal diese, das anderemal jene Allgemeinheit mehr hervortritt [2]), und das, was Fries subjektive Allgemeingiltigkeit dessen, was für jeden einzelnen Fall gilt, nennt, objektive Allgemeingiltigkeit heißt, so finden wir doch auch bei ihm die unzweideutige Feststellung: „Ein objektiv allgemeingiltiges Urteil ist es auch jederzeit subjektiv, denn wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt" [3]).

Nun wird aber von Fries dieser Begriff der subjektiven Allgemeingiltigkeit zu demjenigen des Apodiktischen in Beziehung gesetzt. Als subjektiv allgemeingiltig oder apodiktisch gilt dann die Erkenntnis desjenigen, was jedermann weiß, und was für den einzelnen immer die gleiche Giltigkeit hat, als nur assertorisch giltig die Erkenntnis dessen, „was nur der einzelne weiß, und dessen Erkenntnis nur zu gewissen einzelnen Lebenszuständen gehört" [4]). Ich kann nicht von jedem anderen Menschen voraussetzen,

---

1) N. Kr. I, 303. 2) H. Vaihinger, Kommentar I, 204 f.

3) Kritik der Urteilskraft § 8. Sämtl. Werke IV, 60. Über die Bedeutung dieser Unterscheidung für die Erkenntnistheorie, siehe unten Kapitel VII. 4) N. Kr. I, 303.

daß er eben die Tatsachen kenne, die mir bekannt sind. Der Besitz dieser Kenntnisse ist also für jeden Menschen etwas Subjektiv-Zufälliges, denn die empirische Kenntnis des einzelnen hängt von der besonderen Lage ab, in der jeder Wahrnehmende sich befindet, und die bei jedem wieder eine andere ist. Alle empirischen Erkenntnisse sind daher assertorisch. Dagegen kann ich den Besitz rein mathematischer und philosophischer Erkenntnisse bei jedem Menschen voraussetzen, nur daß nicht jeder sich derselben in gleichem Grad deutlich bewußt wird. Sie gehören zur allgemeinen Form des Vernünftigen in meiner Erkenntnis, welche in jedem Menschen die gleiche ist. Sie sind daher von apodiktischer Art. Die apodiktische Erkenntnis ist demnach stets Vernunfterkenntnis, während die assertorische Erkenntnis stets Erfahrungserkenntnis oder, wie sie Fries auch im Gegensatz zur philosophischen und mathematischen Erkenntnis nennt, historische Erkenntnis ist.

d) Die wechselseitige Abhängigkeit der apodiktischen und assertorischen Erkenntnis.

Der Grund für dieses Verhältnis beider Erkenntnisarten zur Allgemeingiltigkeit wird uns erklärlich, wenn wir uns die anthropologische Grundlage dieses Verhältnisses deutlich machen. Die apodiktische Erkenntnis als das Dauernde, Beharrliche, Sichgleichbleibende in der Tätigkeit unserer Vernunft muß aus dem ursprünglichen Wesen unserer Vernunft entspringen. Sie ist daher nichts anderes als die eigentümliche Art, wie die Vernunft als ursprüngliche Selbsttätigkeit, als erregbare Erkenntniskraft sich äußert. Sie ist die „bloße Form der Erregbarkeit“ der Vernunft, die als solche natürlich in jeder Vernunft dieselbe ist, die aber deshalb auch der Anregung durch den Sinn bedarf. Dagegen wird naturgemäß das Assertorische, dasjenige, was uns erst durch die Empfindung als Sinnesanschauung gegeben wird, beständig wechseln und bei dem einen so, bei dem andern anders beschaffen sein.

Aus diesem Wesen der apodiktischen Erkenntnis folgt ferner, daß durch sie nichts Neues in unseren Geist hineingetragen wird. Während ich in Rücksicht der bloß assertorischen Erkenntnis meine Erfahrung täglich erweitere und neue Kenntnisse sammle [1]), wird beim Lernen in Philosophie und Mathematik dem Schüler nur aufgewiesen, was er schon im Innern seiner Vernunft besitzt. Für die apodiktische Erkenntnis gilt das Platonische: μάθησις ἀνάμνησις, alles Lernen ist nur Erinnerung. Allerdings ist jener Aufweis von der einzelnen Erfahrungserkenntnis nicht unabhängig. Denn dasjenige, was als Form der Erregbarkeit in jeder Vernunft dasselbe ist, kann uns doch nur bei Gelegenheit der einzelnen Erregung in der Empfindung zum Bewußtsein kommen. Wollen wir uns also dieses Apodiktischen in unserer Erkenntnis bewußt werden, so ist dies nur so möglich, daß mit Hilfe der Abstraktion „die getrennte Vorstellung jener Form der Erregung für sich vor der Reflexion festgehalten wird" [2]). Denken wir daran, daß die „getrennte Vorstellung" auch als problematische bezeichnet wird, so können wir den ganzen Sachverhalt auch so fassen: der apodiktischen Erkenntnisse werden wir uns nur mit Hilfe der eine problematische Vorstellung derselben ermöglichenden Abstraktion bei Gelegenheit der assertorischen Erkenntisse bewußt.

Andrerseits ist die assertorische Erkenntnis, die empirische Kenntnis der Tatsachen für sich allein überhaupt noch keine Erkenntnis. Sie ist es nur insoweit, als Notwendigkeit, also apodiktische Erkenntnis in ihr ist. Denn der „Quell aller Notwendigkeit in unserer Erkenntnis ist die apodiktische Erkenntnis" [3]). Erst dadurch, daß die isolierten historischen Tatsachen unter die allgemeinen und notwendigen Regeln, unter die apodiktischen Gesetze treten, wird aus der bloßen einzelnen Wahrnehmung Erfahrung.

---

1) N. Kr. I, 303. „Ein jeder hat da seine eigene Erkenntnis; zu wissen, wer Jajadeva war, wo die Tiber fließt, wie viel Monde der Saturn hat, das kann ich nicht jedem zumuten, denn das will erst gelernt sein." 2) N. Kr. I, 305. 3) N. Kr. I, 305.

Meine Einzelwahrnehmung eines Baumes z. B. tritt dadurch, daß ihn meine Anschauung zu einer bestimmten Zeit an einen bestimmten Ort versetzt, durch seine Verbindung in Raum und Zeit mit allem andern, was ich in Raum und Zeit erkenne, und durch seine Unterordnung unter notwendige Gesetze[1]) nun als ein Teil in das Erfahrungsganze[2]) aller meiner Erkenntnis ein. Oder etwa in der Wahrnehmung der Mühle am Wasser, des am Rade hinströmenden Wassers und des sich drehenden Rades liegt noch nicht der Erfahrungssatz, daß das strömende Wasser durch den Stoß das Rad umdrehe. Es müssen vielmehr noch andere mathematische und philosophische Vorstellungen hinzukommen, durch welche ich erst den Stoß und Druck denke, um die Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben. Die Erfahrung entsteht also durch die Vereinigung der Wahrnehmung mit der apodiktischen Erkenntnis, „sie ist nicht apodiktische Erkenntnis, aber auch nicht Wahrnehmung, sondern die Auffassung der letzteren unter der Bedingung der ersteren“ [3]). Auch von hier aus bestätigt es sich also, daß die Erkenntnis des Apodiktischen nur durch die Reflexion mit Hilfe der Abstraktion möglich ist.

---

1) Was bei Kant in der transzendentalen Ästhetik noch nicht hervortritt und durch die spätere Ausbildung des Synthesisbegriffs bedingt ist: Die Gebundenheit der Apodikticität auch des anschauungsmäßig Erkannten an die synthetischen Funktionen des Verstandes, das wird hier von Fries energisch betont. Vgl. die Stelle im System der Logik S. 322: „Der Grund meiner Behauptungen der Geometrie liegt in der Anschauung des Raumes, aber ich muß mir die Verhältnisse dieser Anschauung erst überlegen, sie mit dem Verstande fassen und in Urteilen aussprechen, um mir ihrer apodiktischen Bestimmung bewußt zu werden.“

2) Auch Fries teilt hier den Kantischen Doppelsinn der Erfahrung. Er identifiziert einerseits assertorische Erkenntnis als solche und Erfahrungserkenntnis, und versteht andererseits unter Erfahrung die assertorische Erkenntnis „wiefern wir uns auch ihres notwendigen Zusammenhangs mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktischen Gesetze bewußt werden“ (Logik, 321).

3) N. Kr. I, 308 f. Genau genommen ist daher auch das Apodiktische der Erkenntnis nicht mit der Notwendigkeit identisch. Denn

e) Anwendung auf die apriorische Erkenntnis.

Da aber nach Fries dieser Unterschied des Assertorischen und Apodiktischen ganz mit dem Kantischen a posteriori und a priori übereinstimmt, so läßt sich das gewonnene Ergebnis auch auf die apriorische Erkenntnis anwenden. Alle assertorische Erkenntnis ist Erkenntnis a posteriori, da sie erst aus der einzelnen Erregung entspringt, alle apodiktische Erkenntnis a priori, da sich ihr Gesetz der Notwendigkeit auch über alle zukünftige Wahrnehmung verbreitet. Die letztere wird dann von Fries in Übereinstimmung mit Kant [1]) noch genauer bestimmt als reine Erkenntnis a priori. An sich ist ja jede Vorhersagung eine Erkenntnis a priori. So wenn ich z. B. vor der Anstellung eines Versuchs behaupte: wenn du den Funken aufs Schießpulver fallen läßt, so wird es sich entzünden. Denn was Schießpulver sei, weiß ich doch nur aus der Belehrung durch Sinnesanschauungen, also mit Hilfe von assertorischen Bestimmungen. Es gibt aber auch reine Erkenntnisse a priori, die ohne alle Wahrnehmung des Gegenstandes schlechthin apodiktisch sind und a priori gelten, z. B. der mathematische Satz: „daß die Summe der Winkel eines gradlinigen Dreiecks gleich zwei rechten sei", oder der philosophische: „daß alle Veränderungen eine Ursache haben" [2]). Die Erkenntnis

---

jede mögliche Erkenntnis ist zwar mit Notwendigkeit bestimmbar als Erfahrung, da jede Wahrnehmung unter der Regel des Apodiktischen steht. Aber „nur die allgemeinen Gesetze selbst sind subjektiv allgemein giltig, d. h. apodiktisch, der einzelne Fall wird von einem erkannt, vom andern aber nicht, er ist subjektiv zufällig" (I, 309).

1) Einleitung zur II. Ausg. der Kritik der r. V.; Kehrbach, 648.

2) N. Kr. I, 306, Logik, 324. Mit diesem letzteren Beispiel, dessen rein a priorischer Charakter mit der Unmöglichkeit begründet wird, „durch Beobachtung alle Veränderungen zu umfassen", scheint sich Fries mit Kant im Widerspruch zu befinden, der in dem Abschnitt über den „Unterschied der reinen und empirischen Erkenntnis" (Kr. d. r. V. S. 648) den Satz: „eine jede Veränderung hat ihre Ursache" als Beispiel eines nicht reinen Satzes a priori anführt. Aber der Gegensatz ist nur scheinbar und hängt mit der Doppelbedeutung des Wortes „rein" zusammen. Kant selbst ge-

a priori darf aber auch nicht so mißverstanden werden, als ob sie unserer Vernunft vor aller Wahrnehmung zukäme, wobei man also das vorher und nachher nicht auf das Gegebensein des Gegenstandes in der Anschauung, sondern auf die Erkenntnis selbst bezog. In diesem Fall würde man zur Annahme angeborener Ideen kommen, „die wir doch in der Tat nicht besitzen, da vielmehr alle wirkliche Erkenntnis uns erst durch die Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung gegeben wird. Jedes wirkliche Erkennen unserer Vernunft ist sinnlich angeregt, aber in jedem

---

braucht auf der folgenden Seite den Satz „daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse“ als Beweis dafür, daß es „notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori in menschlicher Erkenntnis wirklich gebe“, und er verteidigt sich gegen den ihm deshalb (in der Leipz. Gel. Zeitung 1787 Nr. 94) deshalb gemachten Vorwurf in der Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788 S. W. VI, 389, vgl. Vaihinger, Kommentar I, 211 f.) dadurch, daß er zweierlei Bedeutungen des Wortes „rein“ unterscheidet. Im ersteren Fall handelte es sich um Erkenntnisse a priori, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, im zweiten Fall um solche, die von nichts Empirischem abhängig sind, und Kant betont, daß er es im ganzen Werke nur mit der letzteren zu tun habe. Auch Fries faßt das Wort in diesem Sinne, wenn er als Grund für den rein apriorischen Charakter anführt, daß es unmöglich sei, durch Beobachtung alle Veränderungen zu umfassen, denn damit will er eben sagen, daß der Satz, als abhängig von der Erfahrung gedacht, überhaupt nicht ausgesprochen werden könnte. In der Tat ist die Frage der „Beimischung von etwas Empirischem“ in dem Sinne, wie sie Kant hier versteht, für das a priori unwesentlich. Er fährt in der angeführten Abhandlung fort: „Freilich hätte ich den Mißverstand durch ein Beispiel der ersten Art Sätze verhüten können: alles Zufällige hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches beigemischt.“ In dem Sinn aber, in welchem Veränderung „ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“, ist es „das Zufällige“ auch. Auch sogenannte „reine“ Begriffe entwickeln sich erst an dem Anschauungsmaterial. In dieser Beziehung findet unter ihnen nur ein Gradunterschied, kein grundsätzlicher Unterschied statt. Das wesentliche Merkmal ist die Abhängigkeit eines Satzes von der Erfahrung und nicht die Beziehung der darin gebrauchten Begriffe zum Anschauungsmaterial, das für ihre Bildung unerläßlich ist.

einzelnen liegt die ursprüngliche apodiktische Form mit zugrunde, welche selbst nicht aus der Empfindung entsprungen ist" [1]).

Wir sehen, Fries weist trotz seiner anthropologischen Neigungen mit voller Entschiedenheit die zeitliche und nativistische Auffassung des a priori ab. Die beiden grundlegenden Kantischen Sätze, die stets zusammen zu nehmen sind: „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel" und der andere: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung" finden bei ihm ihren durchaus korrekten Ausdruck.

Auf dieses a priori aber wendet er seine Theorie der Reflexion und Abstraktion an. Zur vollständigen Erkenntnis gehört stets, daß uns die Reflexion mit Hilfe der Abstraktion diese in der unmittelbaren Erkenntnis vorhandenen apriorischen Gesetze zum Bewußtsein bringt und wir ihnen dann mittelbar den einzelnen Fall unterordnen. Es darf dabei aber nie außer acht gelassen werden, daß alle die Formen in abstracto, deren wir uns dabei bedienen, nur Werkzeuge der Selbstbeobachtung, nur die Formen sind, mit welchen wir jene Erkenntnisse auffassen, niemals das Wesen der Wahrheit selbst.

Welches sind nun diese Formen, deren sich die Abstraktion in der Reflexion bedient?

D. Die Formen der Reflexion.

Die Formen der Reflexion d. h. der willkürlichen künstlichen Wiederbeobachtung haben wir in denjenigen Formen zu sehen, die in der Regel „Denkformen genannt" werden: im Begriff, Urteil, Schluß und System und es handelt sich zunächst darum, diese Formen zu beschreiben.

---

1) N. Kr. I, 307.

I. Die Beschreibung der Denkformen.

Durch die Hilfsmittel der Reflexion, durch Abstraktion und Vergleichung bildet sich der Verstand zuerst Begriffe, durch Vergleichung aus diesen Urteile, und endlich aus diesen Schlüsse und Systeme.

Da der Zweck des Denkens, die logische Erkenntnis nichts anderes ist als Unterordnung besonderer Vorstellungen unter allgemeine, so wird auch durch diese Formen des Denkens stets das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen ausgesprochen. Im Begriff ist die Vorstellung des Allgemeinen selbst, aber nur als problematische gegeben. Im Urteil ordnen wir Gegenstände unter allgemeine Begriffe und bringen dadurch das problematische Allmeine wieder zum Besonderen in Beziehung. Im Schluß fassen wir besondere Fälle unter allgemeine Regeln und im System Regeln unter allgemeine Prinzipien für die Zwecke der Wissenschaft.

Die Einzelbeschreibung dieser logischen Erkenntnisweise[1]) hat für uns kein weiteres Interesse, abgesehen von zwei Punkten, welche teils wegen ihrer Beziehung zur Friesischen Grundposition, teils wegen ihrer Bedeutung für die Klassifikation der Denkformen besondere Erwähnung verdienen.

1. Die Bildung der Begriffe.

Die Bildung der Begriffe ist, wie bereits die Lehre von der Abstraktion gezeigt hat, von der schematisierenden Einbildungskraft abhängig. Das Schema als das unmittelbar klare Bewußtsein einer getrennten Teilvorstellung liegt stets dem Begriffe zugrunde. Aller positive Gehalt unserer Begriffe ist durch Vergleichung von der schematisierenden Einbildungskraft entlehnt. Es kann daher nichts in den Begriff kommen, was nicht vorher im Schema war. Der Begriff unterscheidet sich aber vom Schema dadurch, daß er

1) N. Kr. I, 208 ff., Logik, 102 ff.

Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erhebt und daher allgemein mittelbar sein muß. Das Schema besteht für mich vor meiner inneren Wahrnehmung als ein vorübergehender Gemütszustand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieses Erkennen für sich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Allgemeine Begriffe dagegen, wie „Mensch“, „Baum“ gehören nicht zu einem einzelnen empirischen Bewußtsein, sondern sind mitteilbar und können in mehreren Gemütern dieselben sein.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Begriff auf dem Wege zu dieser Allgemeingiltigkeit verschiedene Stadien durchläuft. Wir nennen ihn dunkel, wenn er zwar als Bestandteil in unseren Vorstellungen vorkommt, aber nicht abgesondert vorgestellt wird. Dies gilt z. B. von den allgemeinen philosophischen Begriffen der Einheit, des Seins, der Substanz, der Ursache, die als dunkle Begriffe in der täglichen Vorstellungsweise jedes Menschen enthalten sind, aber nur von der Philosophie klar herausgestellt werden. Wird der Begriff abgesondert für sich vermittelst eines Schema vorgestellt, so nennen wir ihn klar, und deutlich ist er, wenn ich mir ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Umfang und Inhalt durch Definition und Einteilung, also mit Unterscheidung seiner Merkmale vorstelle[1]).

Die Begriffsbildung selbst erfolgt nach zwei Grundregeln, entweder durch Analysis oder durch Determination. Die Analysis geht von der Betrachtung des Besonderen aus und gelangt durch allmähliche Zerlegung zu immer allgemeineren Bestimmungen. Ich vergleiche z. B. einen „Falken“ mit „Adlern, Geiern, Eulen“ u. s. w. und sondere durch Abstraktion das Merkmal „Raubvogel“ als Teilvorstellung dieser Arten aus. Ich vergleiche weiter den „Raubvogel“ mit anderen „Vögeln“ und tue nun dasselbe mit dem Merkmal „Vögel“. Die Determination dagegen geht umgekehrt von dem allgemeinen aus und gelangt durch die Verbindung allgemeiner Vorstellungen zur Bildung von be-

1) N. Kr. I, 293 f., 211 f., Logik, 110 ff.

sonderen, z. B. durch die Verbindung der Vorstellungen „Ebene“ und „Begrenzung“ zum Begriffe der begrenzten Ebene. Sie ist also Zusammensetzung der Begriffe, logische Synthesis.

Das Verhältnis dieser beiden Regeln wird nun von Fries in einer durch seine Grundunterscheidung der Reflexion und der unmittelbaren Erkenntnis bedingten charakteristischen Weise gefaßt. Für den reflektierenden Verstand ist alle Determination, alle logische Synthesis das Abgeleitete, die Analysis, die Zergliederung unserer Vorstellungen das ursprüngliche. Der Verstand ist darauf angewiesen, stets vom Zusammengesetzten aus zum Einfacheren fortzugehen. Niemand kann ein anderes Bewußtsein allgemeiner Vorstellungen besitzen, als dasjenige, welches er erst durch Abstraktion erhalten hat.

Bei der unmittelbaren Erkenntnis verhält es sich gerade umgekehrt. Das zusammengesetztere Besondere, die erste unmittelbare Verbindung oder Synthesis ist in unserer Erkenntnis früher als das einfachere Allgemeine. Aus dieser ursprünglichen Synthesis werden die Begriffe erst durch Abstraktion herausgehoben. Das so Getrennte kann dann durch logische Synthesis wiedervereinigt werden, die ihresteils wieder die vorangegangene Analysis voraussetzt.

Wir müssen also die unmittelbare Synthesis der Vernunft wohl unterscheiden von der mittelbaren Synthesis des Verstandes. In der Vorstellung z. B., welche wir im gemeinen Leben mit dem Wort „Pferd“ verbinden, ist die unmittelbare von der Analysis noch nicht zerstörte Synthesis gegeben, in der Erklärung dagegen, welche etwa der Naturhistoriker aus der Determination des Begriffes Tier gibt: „Pferd ist ein vierfüßiges Tier mit Hufen und einem ganz behaarten Schwanz“, die logische, aus den getrennten Teilen wieder zusammensetzende Synthesis des Verstandes.

Die „unmittelbare Synthesis der Vernunft“, wie sie Fries versteht, tritt hier in eine interessante Parallele zu der „produktiven Synthesis der Einbildungskraft a priori“ bei Kant. Es gibt nach Kant eine reine Einbildungskraft

als ein „Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt". Sie schafft im Mannigfaltigen die Einheit, welche wir in den Gedankenformen der Kategorien denken. Sie ist also „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen", und ihre Funktion, die „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung" nennt Kant „figürlich (synthesis speciosa)" zum Unterschied von der „intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand"[1]).

Diese ursprüngliche Synthesis muß also bei jeder Analysis schon vorausgesetzt werden und trifft hier im Prinzip völlig mit dem zusammen, was Fries „unmittelbare Synthesis" der Vernunft nennt, steht auch wie bei diesem im Gegensatz zu jener „mittelbaren Synthesis" der Begriffe, welche der formalen Logik angehört, und deren sämtliche Operationen durch jene ursprüngliche Synthesis erst möglich gemacht werden. Auch für Fries gibt es eine ursprüngliche produktive Einbildungskraft, wie uns aus der Theorie der Einbildungskraft bekannt ist. Während aber diese nur einen Bestandteil der ursprünglichen unmittelbaren Synthesis der Vernunft bildet, ist bei Kant die ganze vorbewußte und ursprüngliche synthetische Funktion der produktiven Einbildungskraft zugewiesen. Geht man allerdings

1) Kr. d. r. V., 132f., 672, 658. Es ist daher unrichtig, wenn Nelson (Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge, II. H. S. 310 f.), um Kant gegen Fries ins Unrecht zu setzen, folgendermaßen argumentiert: „Wenn diese „ursprüngliche" Synthesis, die aller Analysis vorhergehen soll, wieder eine „gedachte" ist, wenn sie, wie nach Kant alle Synthesis eine Verstandeshandlung ist, die nur durch das Urteil verrichtet werden kann, so wäre sie selbst nur durch Begriffe möglich, bedürfte also zu ihrer Möglichkeit bereits der analytischen Einheit. Diese aber ist wiederum nur unter Voraussetzung einer synthetischen Einheit möglich. Und so fort ohne Ende. Es könnte also gar keine Synthesis zustande kommen; wir würden uns vielmehr nur im Kreise herumdrehen." Denn auch für Kant ist jene ursprüngliche Synthesis nicht selbst wieder eine „gedachte", sondern eine vorbewußte transzendentale Funktion der Einbildungskraft; auch für ihn ist die ursprüngliche Synthesis „selbst erst die Bedingung der Möglichkeit alles Urteilens".

von der Annahme aus, daß Kant die „produktive Einbildungskraft“ erst später in die Reihe der grundlegenden synthetischen Funktionen aufgenommen hat[1]), dann fiele für den früheren Entwurf jene ursprüngliche Synthesis ausschließlich der transzendentalen Apperzeption zu und würde mit der Friesischen „unmittelbaren Synthesis“ auf einer Stufe stehen.

2. Die Einteilung der Urteile.

Im Urteil erkennen wir durch Begriffe. Wir können also von hier aus, nämlich aus der Form der Begriffe, die wir schon kennen, die notwendige Form aller Urteile selbst bestimmen. Durch einen Begriff läßt sich nur erkennen, „indem man Gegenstände in Rücksicht der Unterordnung unter ihn bestimmt denkt“ [2]). Daraus lassen sich folgende Erfordernisse für jedes Urteil ableiten.

1. Jedes Urteil muß eine Vorstellung von einem Gegenstande enthalten: das Subjekt des Urteils, durch welches die Quantität des Urteils bestimmt, d. h. der Umfang von Gegenständen angegeben wird, für welche das Urteil gilt.

2. Zu jedem Urteil gehört ein Begriff, zu welchem der Gegenstand im Verhältnis der Unterordnung gedacht wird: das Prädikat des Urteils, das seine Qualität ausmacht.

3. In jedem Urteil wird durch die Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat eine Verbindung dieser beiden Vorstellungen gedacht: die Kopula, welche die Relation des Urteils bestimmt.

4. In jedem Urteil steht die in demselben ausgesprochene mittelbare Erkenntnis in einem bestimmten subjektiven Verhältnis zur unmittelbaren Erkenntnis: die Modalität des Urteils.

So macht Fries den Versuch, die Einteilung der Urteile aus dem Wesen des Begriffs und des Urteils selbst abzuleiten. Da auch für ihn die Tafel der Urteilsformen für das „ganze

1) H. Vaihinger, Aus zwei Festschriften. Kantstudien 1902, VII, 105 ff. 2) Logik, 127.

System aller metaphysischen Grundbegriffe"[1]) bestimmend wird, so ist diese Ableitung ein wesentliches Element im Aufbau seines kritischen Systems. Auch er stellt sich auf den Standpunkt, daß sich jede „reine philosophische Untersuchung", nach den vier spekulativen Momenten des Verstandes: Quantität, Qualität, Relation und Modalität einteilen läßt[2]). Aber während Kant diese Einteilung aus der traditionellen Logik einfach aufnimmt, sucht Fries dieselbe durch eine Beweisführung zu stützen, die in den systematischen Aufbau selbst eingefügt ist.

II. Die analytische Erkenntnis.

Die „Beschreibung der Formen des Denkens" wird von Fries auch „anthropologische Logik" genannt. Von ihr ist die „analytische Erkenntnis" zu unterscheiden, welche der „philosophischen Logik" angehört. Die Unterscheidung beider ist ein nicht unwesentlicher Beitrag zur verwickelten Frage nach der Friesischen Methode.

1. Das Verhältnis der philosophischen zur anthropologischen Logik.

Nach Fries sind die bisherigen Untersuchungen, „wiewohl sie den Anfang jeder neueren reinen und allgemeinen Logik machen", „doch nur anthropologischer Art". Wir haben bisher nur die Regeln untersucht, nach denen unser Verstand denkt, die Regeln, nach denen er begreift, urteilt, schließt und Systeme baut. Dies ist aber kein Thema für die Philosophie, sondern nur für die Anthropologie. Es ist die Aufgabe einer „anthropologischen Logik", deren Hauptfrage ist: „Wie kommen Begriff und Denken unter die Tätigkeiten des menschlichen Geistes? Wie verhalten sie sich zu den übrigen Tätigkeiten des Erkennens und wie stimmen sie mit diesen zur Einheit der lebendigen Tätigkeit

1) Vgl. N. Kr. II, 30. 2) Logik, 102. 3) Logik, 102, 169.

unseres Geistes zusammen“?[1]) Die hierher gehörigen Untersuchungen zerfallen bei Fries in zwei Teile, deren erster als anthropologische Propädeutik der Logik“ „die Geschichte der menschlichen Erkenntnis“, und deren zweiter als „reine allgemeine Logik“ eine „Beschreibung der Formen des Denkens“ enthält[2]).

Von philosophischer Erkenntnis ist hierin noch nichts enthalten. Denn philosophische Erkenntnis besteht im allgemeinen aus notwendigen Gesetzen für das Wesen der Dinge überhaupt und nicht in einzelnen Regeln über die Denkweise unseres Verstandes. Eine philosophische Logik wird es daher nicht bloß „subjektiv“ mit den Gesetzen, nach denen wir denken, sondern „objektiv“ mit den „Gesetzen der Denkbarkeit eines Dinges“ zu tun haben. Diese philosophische logische Erkenntnis ist die „analytische Erkenntnis“, d. h. „diejenige, deren Wahrheit aus der bloßen Zergliederung (Analysis) unserer eigenen Vorstellungen folgt, welche aus dem reflektierenden Verstande für sich allein entspringt“ im Gegensatz zu der synthetischen Erkenntnis, die außer dem Reflexionsvermögen noch irgend ein anderes Gesetz des Erkennens fordert, um ihre Wahrheit zu bestimmen[3]).

Dieser Unterschied der philosophischen von der anthropologischen Logik, der bei Fries zweifellos vorhanden ist, darf aber auch nicht überspannt werden. Dies geschieht, wenn man ihn etwa dazu benutzt, Fries als „entschiedenen Gegner der praktisch-psychologischen Methode“ hinzu-

---

1) Logik, 6. Über das Verhältnis der Logik zur philosophischen Anthropologie überhaupt, vgl. oben S. 10 ff.

2) Logik, 31 ff. und 102 ff. In der N. Kr. ist die „Beschreibung der logischen Erkenntnisweise“ von dem Abschnitt über die „Logik als philosophische Wissenschaft“ sogar durch die Theorie der Reflexion getrennt. In der 3. Auflage der Logik bezeichnet dann Fries „die Lehre von den Formen des Denkens“ überhaupt als „reine allgemeine Logik“ und gibt dieser zwei Abschnitte: die „anthropologische Logik“ als „Beschreibung unseres Erkennens und Denkens überhaupt“ und die „philosophische Logik“.

3) Logik, 170.

stellen [1]). Denn Fries fordert in der Einleitung zu seiner Logik tatsächlich in erster Linie eine „psychologische oder anthropologische Untersuchung der menschlichen Denkvermögen oder des Verstandes“ und er bezeichnet diese anthropologischen Untersuchungen als die „jetzt bei weitem wichtigeren, bei ihnen sind wir noch lange nicht im reinen, hier mögen noch manche Entdeckungen zu machen sein; mehrere, die ich gemacht habe, und die, wenn auch mir unbewußt andere schon früher sie gemacht hätten, doch in unsern Handbüchern fehlen, sind eigentlich die Ursach', warum ich hier eine ganz neue Ausarbeitung der Logik mitteile“ [2]). Wir können überhaupt „mit der reinen Logik nicht anfangen, sondern, um nur erst die eigentliche Beschaffenheit der Begriffe und Urteile, mit deren Gesetzen sie anfängt, einsehen zu lernen, müssen wir ganz andere anthropologische Untersuchungen vorausschicken“ [3]). In der Geschichte der Philosophie ist denn auch die anthropologische Logik „unwillkürlich mit allen Teilen der Logik verflochten und vermengt bearbeitet worden. Die philosophische Logik ist nämlich so arm an Gehalt und so abhängig in allen ihren Behauptungen von der anthropologischen, daß man gar nicht imstande ist, sie abgesondert für sich aufzustellen. Das Verhältnis und der Unterschied dieser beiden Erkenntnisweisen ist aber bisher noch nie richtig verstanden worden [4]). In der Logik des Aristoteles und seiner Schule

---

1) So Nelson, J. F. Fries und seine jüngsten Kritiker, Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge. 1905, II, 248 f.

2) Logik 8; 6. 3) Logik 11.

4) Logik 8. Diese Stelle wird in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge (von Nelson a. a. O. 249) folgendermaßen zitiert: „Diese anthropologische Logik ist unwillkürlich mit allen Teilen der Logik verflochten und vermengt bearbeitet worden. Das Verhältnis und der Unterschied dieser beiden logischen Erkenntnisweisen ist bisher noch nie richtig verstanden worden.“ Es ist also der entscheidende Satz: „Die philosophische Logik ist nämlich so arm — aufzustellen“, der auch in der von Nelson zitierten 3. Auflage der Logik sich findet, einfach weggelassen, so daß der Schein erweckt wird, als ob es Fries hier nur darauf ankäme, die Anthro-

liegt ein Vorurteil für die Selbstgenügsamkeit der demonstrativen Logik tief versteckt, welches in der Geschichte der Philosophie große Folgen gehabt hat." Die anthropologische Logik darf also mit der philosophischen zwar nicht verwechselt werden, ist aber praktisch von derselben nicht zu trennen und tatsächlich für sie unentbehrlich. Wir müssen mit der anthropologischen Beobachtung unseres eigenen Erkennens rechnen und werden dann „die Einsicht in die philosophische Logik gleichsam ungesucht mit erhalten" [1]). Denn die philosophische Logik läßt sich ohne die anthropologische „weder aufstellen noch verstehen" [2]).

Es war notwendig, die hiefür in Betracht kommenden Stellen vollständig zu geben, da es sich hier um eine Ergänzung des früher über das Verhältnis der Logik zur philosophischen Anthropologie Gesagten und damit um die prinzipielle Stellung der „anthropologischen Vernunftkritik" von Fries überhaupt handelte, deren genaue Darlegung schon wegen ihrer Beziehung zur Frage des Psychologismus in der Erkenntnistheorie von Interesse ist. Zweierlei hat sich uns unwidersprechlich ergeben: erstens, daß die anthropologische Untersuchung des Denkens bei Fries einen Teil der Lehre vom Denken, der Logik, bildet, und zweitens, daß die Gesetze der Philosophie oder demonstrativen Logik

---

pologie aus dem Gebiete der Logik hinauszuweisen. Da auch die übrigen Stellen entsprechend ausgewählt sind, paßt dann das Ganze allerdings in die Beweisführung, daß Fries ein „entschiedener Gegner" der „praktisch-psychologischen Methode" sei, während er in Wirklichkeit zwar vor der Verwechslung der anthropologischen und philosophischen Ansicht warnt, aber ebensosehr die Unentbehrlichkeit der Anthropologie für die Logik betont. Dies geschieht nicht bloß hier, sondern ausdrücklich auch in der Vorrede zur 3. Auflage der Logik (z. B. S. XI).

1) Logik 10.

2) Grundriß der Logik 4. In dieser Stelle, wo es heißt: „Die philosophische Logik läßt sich aber, wiewohl dies oft übersehen wird, ohne die erstere weder aufstellen, noch verstehen", würde sich das „erstere" auf die „philosophische, demonstrative Logik" beziehen, ergibt aber so keinen Sinn. Es muß ein Druckfehler sein; statt „erstere" muß es „letztere" heißen.

nur von dieser anthropologischen Grundlage aus gewonnen werden können [1]).

2. Der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile.

Die philosophische logische Erkenntnis, um deren Näherbestimmung es sich jetzt handelt, ist also die „analytische Erkenntnis“ oder „Zergliederungserkenntnis“.

Da sie Sache des Verstandes ist, so wird sie in Urteilen bestehen. Die philosophische Logik ist also „das System der analytischen Urteile“ und wir haben die analytische Erkenntnis näher zu bestimmen, indem wir die analytischen Urteile den synthetischen gegenüber abgrenzen.

Fries erkennt wohl die große Bedeutung der Kantischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile. Er gibt aber auch neue wertvolle Beiträge zum genaueren Verständnis dieses Unterschieds, die in der Geschichte dieses vielbesprochenen Kapitels der Logik mehr Beachtung verdient hätten, als sie gefunden haben.

Fries gibt denselben folgende Fassung: „Ein Urteil heißt analytisch (Urteil durch Zergliederung), wenn in seinem Prädikat nur Vorstellungen seines Subjektes wiederholt werden; synthetisch (Urteil durch Verbindung) hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorstellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B. „„Jedes gleichseitige Dreieck hat drei gleiche Seiten““, so ist das Urteil analytisch, indem das Prädikat nur einen Teil des Subjektes wiederholt. Sage ich hingegen: „„Jedes gleichseitige Dreieck hat drei gleiche Winkel““, so kommt im Prädikat über die „„Gleichseitigkeit““, von der im Subjekt die Rede war, noch die „„Gleichwinkligkeit““ hinzu, als notwendig mit jener verbunden, das Urteil ist also syn-

1) Vgl. auch Grundriß der Logik 6: „Diese Denkformen lernen wir da ihrer anthropologischen Bedeutung nach kennen und zugleich einsehen, wie sich die Gesetze der demonstrativen Logik aus ihnen herleiten lassen.“

thetisch“ [1]). In engerem Anschluß an Kant, aber unter der Voraussetzung, daß das Wesen des Urteils in der Subsumtion bestehe, wird dem Unterschied auch folgende Fassung gegeben: „Im synthetischen Urteil wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat dadurch vorgestellt, daß man die Sphäre des Subjektes mit in die Sphäre des Prädikates setzt, im analytischen hingegen werden nicht nur die Sphären beider Begriffe verglichen, sondern das Prädikat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjektes gesetzt. Z. B. ohne den Begriff der Dreiseitigkeit kann ich gar kein Dreieck denken, er ist ein Teil aus dem Inhalte dieses Begriffes; verbinde ich hingegen für das Dreieck Gleichseitigkeit und Gleichheit der Winkel, so ordne ich hier nur die einzelnen gleichseitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichseitiges Dreieck, dem Begriff des gleichwinkligen unter“ [2]).

Daraus folgt, daß wir nur durch selbständige synthetische Urtheile wirklich Gehalt in unseren Erkenntnissen gewinnen, während die analytischen sich nur mit leeren Formen der Erläuterung beschäftigen.

Diese wichtige, auf den ersten Anblick einfach erscheinende Einteilung hat nun aber doch ihre eigenen Schwierigkeiten.

Die Einteilung ist nicht anwendbar, wenn die Bedeutung der in der sprachlichen Fassung des Urteils gebrauchten Worte nicht scharf bestimmt ist. Wenn ich z. B. sage: „Alle Luft ist elastisch und flüssig“, so kommt es genau darauf an, was ich unmittelbar bei dem Worte „Luft“ denke. „Gehe ich von der Definition aus: „„Luft ist die elastisch flüssige Materie““, so ist jenes Urteil ganz analytisch; gehe ich hingegen von der genauern schematischen Bedeutung des Wortes Luft aus, so wird die Flüssigkeit wohl immer dabei mitgedacht werden, die Elastizität aber eben nicht von jedem. Dann wäre also das Urteil:

---

1) Logik 170 f., N. Kr. I, 315 f. 2) N. Kr. I, 316.

„„Alle Luft ist elastisch““, ein synthetisches“ [1]). Die Schwierigkeit ist nur zu lösen, wenn wir beachten, was wir eigentlich durch das Wort in der Sprache bezeichnen; nämlich nicht den Gegenstand der Erkenntnis selbst, sondern nur das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematische Vorstellung. „Denn durch Worte in der Sprache teilen wir uns nicht Anschauungen, sondern nur Begriffe mit.“ Sage ich z. B.: Friedrich II. König von Preußen lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, so habe ich damit nur seinen Namen und die Zeit genannt, in der er lebte, aber von dem, was und wer er gewesen ist, von seiner Geschichte nichts mitgeteilt; analytisch habe ich vielmehr im Subjekte hier einen bloßen Namen, „zu dem ich in einer weiteren Erzählung Schritt vor Schritt erst synthetisch seine Geschichte zusetzen könnte.“ Denke ich mir allerdings unter dem Worte Friedrich II. unmittelbar den ganzen Mann mit seinem Leben und seiner ganzen Geschichte, dann freilich liegt analytisch in dem Worte selbst alles, was ich von ihm aussagen kann. Aber tatsächlich vermag ich ja mit dem Worte nicht den ganzen Umfang aller dieser Einzelheiten zu denken. Die Worte dienten mir daher bei dieser der Natur unseres Verstandes ganz widersprechenden Bezeichnungsweise nicht zum Zeichen meiner Gedanken, sondern zum Ausdruck für ein x, einen unbekannten Gegenstand, den ich nie vollständig zu bestimmen vermöchte. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß wir, dem Wesen der Reflexion entsprechend, die Bedeutung der Worte nur auf das beschränken, „was nach Begriffen unmittelbar bei ihnen gedacht wird“, also auf den allgemeinen Begriff, den es zunächst erweckt, während jede weitere oder nähere Bestimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntnis hinzukommt, als eine neue Synthesis anzusehen wäre.

Wenn eine bestimmte Anwendung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile möglich sein soll, so

---

1) Logik 171.

ist also zweierlei erforderlich: erstens, daß die Vorstellung des Subjektes ein allgemeiner Begriff ist, daß es sich also um allgemeine Urteile handelt, zweitens, daß die Begriffe bestimmt durch ihre Definition nach vollendeter wissenschaftlicher Vorstellungsweise gedacht werden, da sonst das Verhältnis unsicher bleibt.

Mit diesen Ausführungen hat Fries bereits diejenigen Punkte klar herausgehoben, welche in der späteren Diskussion des Problems als die beherrschenden hervortraten. Besonders hat Schleiermacher den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen als „nur relativ“ bezeichnet[1]) und von dem Gedanken aus, daß die Vollendung irgend eines beliebigen Begriffs die Vollendung des Begriffs der Welt, also des Wissens überhaupt voraussetzt, die Möglichkeit betont, alle Urteile als Mittel, zum vollständigen Begriff zu gelangen, zugleich aber als in diesem schon enthalten d. h. als analytisch zu betrachten. Dagegen stehe der Unterschied fest „in bezug auf jedes einzelne für sich gesetzte Subjekt“. Seiner Kritik schließt sich Sigwart mit eingehenderer Begründung an. „Ob ein Urteil über empirische Gegenstände analytisch ist oder nicht, kann niemals entschieden werden, wenn ich nicht den Sinn kenne, welchen der Urteilende mit seinem Subjektsworte verbindet, den Inbegriff der Merkmale, die er auf diesem bestimmten Stadium der Begriffsbildung darin zusammengefaßt hat. Der Fortschritt aber, von einer Bedeutung zur andern entsteht ihm durch ein synthetisches Urteil.“ Sollte aber ein Urteil an und für sich als analytisch betrachtet werden müssen, so wäre dies nur unter der Voraussetzung vollkommen fester und abgeschlossener Bedeutung der Wörter möglich. Das Kantische Beispiel für analytische Urteile: Alle Körper sind ausgedehnt, ist nur dann streng richtig, „wenn vorausgesetzt ist, daß mit dem Worte Körper immer jedermann das Merkmal ausgedehnt,

1) F. Schleiermacher, Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von L. Jonas. 1839. § 308. S. 264, 267.

niemand je das Merkmal schwer verbindet"[1]). Sigwart glaubt nun aber daraus folgern zu müssen, „daß damit schließlich jedes Motiv wegfällt, das mich vernünftigerweise bestimmen könnte, solche Urteile auszusprechen, da sie lauter Binsenwahrheiten sind, die niemandem etwas sagen. Wer wird sich in Urteilen herumtreiben, wie alle Dreiecke sind dreieckig, alle Vierecke sind viereckig?"

Zu dieser Folgerung gelangt man aber nur dann, wenn man, wie dies bei Schleiermacher und Sigwart der Fall ist, den Umstand nicht hinreichend berücksichtigt, daß dem werdenden Wissen des Einzelnen nicht bloß ein „vollendeter Begriff der Welt", oder die unmögliche Identität eines Begriffssystems in allen Individuen gegenüberzustellen ist, sondern daß das urteilende Individuum stets das vorhandene Begriffssystem der Wissenschaften seiner Zeit vorfindet, dem gegenüber es selbst als lernendes sich verhält. Das ist der Punkt, welcher bei Fries besonders hervortritt. Hier sind bestimmte Wortbedeutungen in Definitionen festgelegt, die allerdings mit dem Fortschritt der Wissenschaft selbst sich verändern können, die aber dem einzelnen gegenüber eben jenes fertige Begriffssystem darstellen. Das analytische Urteil: „Alle Luft ist elastisch" kann von hier aus betrachtet, seinen guten Sinn haben. Allerdings bestätigt es sich auch hier, daß das analytische Urteil überhaupt nicht verständlich ist, wenn wir dabei stehen bleiben, es in isolierter Betrachtung auf die Analyse eines Begriffs, einer Anschauung zu gründen. Es ist nicht zu verstehen, weshalb der Urteilende im analytischen Urteil sprachlich und logisch trennt und wieder vereinigt, was er in der Anschauung oder im Begriff bereits beisammen hat, wenn wir nicht die Umstände berücksichtigen, durch welche das Urteil veranlaßt ist, und die nicht bloß beim verneinenden Urteil, wo es bereits Sigwart überzeugend nachgewiesen hat[2]), sondern auch beim bejahenden Urteil in einer entgegengesetzten Zumutung besteht, im letzteren Fall also in

1) Sigwart, Logik. 2. Aufl. 1889. I, 135.

2) Sigwart, Logik. 2. Aufl. 150 ff.

einer Zumutung, Subjekt und Prädikat getrennt zu halten, die neben anderen Umständen in dem unvollkommnen durch die Wissenschaft der Zeit zu ergänzenden Wissensstand des Subjekts ihren Grund haben kann[1]).

Jedenfalls aber ist bei der Erörterung des Unterschieds der analytischen und synthetischen Urteile stets zu fragen, ob derselbe auf den Wissensstand eines Einzelnen oder auf das Begriffssystem der Wissenschaft zu beziehen ist. Es ist kein Zweifel, daß es sich in einer Erörterung über die Fragen des Denkens und Erkennens nur um das letztere handeln kann. Fries hat daher ganz recht, wenn er zu dem Ergebnis kommt: „Wir können daher von dieser Unterscheidung nur für wissenschaftliche Zwecke, wo man es mit der Bedeutung der Worte ganz genau nehmen darf, bestimmten Gebrauch machen.“ Er wahrt damit der Kantischen Grundfrage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, die sich ihrem Wesen nach nicht auf die Erkenntnisbedingungen für einen beliebigen Einzelnen, sondern auf diejenigen der Wissenschaft überhaupt bezieht, auch der an sich begründeten Kritik an der absoluten Geltung jenes Unterschieds gegenüber ihr Recht.

Auch für die Friesische Philosophie hat nun dieser Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile ausschlaggebende Bedeutung. Neue Erkenntnis, Erweiterung unserer Erkenntnis gewinnen wir nur durch die synthetischen Urteile. Aller Gehalt der Philosophie ist also nur in den synthetischen Urteilen der Metaphysik zu suchen. Durch das ganze System der analytischen Urteile werden wir an Erkenntnissen nicht reicher. Das analytische Urteil enthält eigentlich nur eine Wiederholung desselben Gedankens. Aber wozu dann diese Tautologie? Die Antwort liegt darin, daß diese analytischen Urteile, wie die Formen der Reflexion überhaupt, dazu dienen, die eigentliche Erkenntnis, die unmittelbare, die in den

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung: „Das Verhältnis der Logik zur Psychologie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 109, S. 200 f.

synthetischen Urteilen ihren Ausdruck findet, zur Entwicklung und zu deutlichem Bewußtsein zu bringen. Deutlich aber ist in unserm Innern das, dessen wir uns durch Reflexion bewußt werden, während dunkel das genannt wird, was wir gar nicht gewahr werden, und klar, was der innere Sinn wahrnimmt. Analytische Formen unserer Erkenntnis sind also diejenigen, welche ausschließlich aus der Reflexion, aus dem Denkvermögen entspringen, und analytische Urteile solche, deren Wahrheit oder Falschheit durch bloßes Denken bestimmt werden kann [1]).

Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile teilt also die gesamte Philosophie in zwei Teile: die formale Philosophie oder philosophische Logik, welche sich ausschliesslich auf das Reflexionsvermögen gründet, und die materiale Philosophie oder Metaphysik, welche ihre eigenen Gegenstände der Erkenntnis in den Vorstellungen der notwendigen Einheit, Güte und Schönheit besitzt und sich des Reflexionsvermögens nur zur Verdeutlichung bedient.

3. Die Grundsätze des Denkens.

Für eine Theorie der analytischen Urteile, die uns hier nur in kurzer Übersicht zu beschäftigen hat, handelt es sich darum, die allgemeinsten Regeln der analytischen Erkenntnis, die „Grundsätze des Denkens" zu gewinnen. Sie müssen sich als Formen der Reflexion alle aus dem Wesen der Reflexion ableiten lassen, sie müssen alle aus demselben „anthropologischen Verhältnis der Wiederholung meiner Gedanken durch die Reflexion vermittelst des Prädikates im Urteil" entspringen. Aber sie selbst, die eigentlich philosophischen Grundsätze sind als die Gesetze der Bestimmung des Gegenstandes durch bloße Reflexion von denen der anthropologischen Logik als den allgemeinsten Regeln überhaupt, nach denen wir reflektieren und mit Reflexion erkennen, aus denen sie abgeleitet werden, stets zu unterscheiden.

1) N. Kr. I, 320 f., Logik 172 f.

a) Die anthropologischen Grundsätze des Reflektierens.

Die Hilfsmittel der Reflexion sind Abstraktion und Vergleichung, und im Urteil findet das Ergebnis der Reflexion seinen Ausdruck. Aus den Grundverhältnissen der Vergleichung, der Abstraktion und des Urteilens müssen sich also zunächst die „anthropologischen Grundsätze des Reflektierens" ergeben.

1. Die Abstraktion beruht darauf, daß es dieselbe Erkenntnis ist, deren ich nur als Teilvorstellung in der ihr untergeordneten besonderen Erkenntnis bewußt werde, oder welche ich für sich als allgemeine abstrakte Vorstellung mir zum Bewußtsein bringe. Es folgt daraus, daß alles, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem diesem untergeordneten Besonderen gilt, und daß, was vom Besonderen gilt, bedingungsweise auch von dem übergeordneten Allgemeinen gilt. (Dictum de omni et nullo.)

2. Das Grundverhältnis der Vergleichung setzt voraus, daß ich jede möglichen zwei Vorstellungen miteinander vergleichen kann[1]). (Satz der Bestimmbarkeit.)

3. α) Da das Urteil, als bloße Wiederholung einer unmittelbar in der Vernunft schon gegebenen Erkenntnis, nur durch eine andere von ihm verschiedene Erkenntnis Giltigkeit hat, so muß es einen anderweitigen Grund seiner Aussage haben; woraus der logische Satz des zureichenden Grundes entspringt: „Jede Behauptung in einem Satz muß einen anderweitigen zureichenden Grund haben, warum sie ausgesagt wird."

---

1) In der N. Kr. (I, 323) ist diesem „Grundverhältnis der Vergleichung" die andere Fassung gegeben: „Ich kann jeden Gegenstand mit jedem Begriffe vergleichen, und jeder Gegenstand ist durch jeden Begriff bestimmbar, indem ihm der Begriff entweder als Merkmal zukommt oder nicht." Mit der Beziehung auf den „Gegenstand" ist aber über die „anthropologischen Behauptungen" bereits hinausgegangen, weshalb wir die konsequentere Fassung der Logik (S. 176) wählen, bei welcher die Vergleichung auf die Vorstellungen beschränkt ist. Diese Diskrepanz zeigt die Schwierigkeit, die Trennung der philosophischen Grundsätze von den anthropologischen, von denen sie doch abgeleitet sind, so streng festzuhalten.

β) Da ich im Subjekt des Urteils Vorstellungen einem Begriff unterordne, im ganzen Urteil aber wieder die Unterordnung der unter dem Subjektbegriff stehenden Vorstellungen unter das Prädikat denke, so liegt darin eine bloße Wiederholung meines eigenen Gedankens, woraus zunächst der Satz der Identität entspringt: „einen Begriff, den ich im Subjekt eines bejahenden Urteils denke, kann ich auch in das Prädikat desselben setzen, z. B. „Jeder Mensch ist ein Mensch", dann der Satz des Widerspruchs: „Widersprechende Vorstellungen lassen sich nicht verbunden denken"[1]).

b) Die philosophischen Gesetze der Bestimmung des Gegenstandes.

Wollen wir nun aus diesen als Formeln der Logik bekannten „anthropologischen Grundsätzen des Reflektierens" die philosophischen „Gesetze der Bestimmung des Gegenstandes" durch bloße Reflexion ableiten, so haben wir den Satz des Grundes zuerst auszuscheiden. Er darf nicht etwa mit dem allgemeinen metaphysischen Gesetz der Kausalität, daß jede Begebenheit eine Ursache hat, verwechselt werden. Denn es handelt sich hier nicht um die Ursachen der Dinge überhaupt, sondern um die Wahrheit ihrer Urteile. Man darf aber auch nicht das Dasein der Dinge für den Grund und die Giltigkeit der Erkenntnis für die Folge nehmen. In jeder Erkenntnis allerdings wird etwas über das Dasein der Dinge behauptet, aber der Satz bezieht sich gar nicht auf alle Erkenntnisse überhaupt, sondern nur auf die Urteile. Das Urteil ist aber nur eine mittelbare Erkenntnis, die Wiederholung einer anderen Erkenntnis vor unserem Bewußtsein. Es handelt sich also im Satz des Grundes nur um das Verhältnis der Urteile zu dieser „anderen" eigentlichen, zu der unmittelbaren Er-

1) Logik 176 f. Auch hier an der entsprechenden Stelle der N. Kr. (I, 324) die inkonsequente Beziehung auf den Gegenstand: „Im Subjekt denke ich einen Gegenstand, indem ich die Erkenntnis desselben gegen die Sphäre eines Begriffs bestimme u. s. w."

kenntnis, um Fragen wie die: „worauf berufe ich mich, wenn ich dies oder jenes behaupte? auf die Anschauung, oder auf andere bekannte Sätze oder worauf sonst?"

Da der Satz vom Grunde also wegfällt, so kommen für die Ableitung der philosophischen Grundgesetze nur die drei übrigen Formeln in Betracht und es ergeben sich aus ihnen die folgenden drei Sätze:

1. Aus dem Dictum de omni et nullo: Jedem Dinge kommen die Merkmale seiner Merkmale zu und keinem Dinge kommt das Gegenteil eines seiner Merkmale zu.

2. Aus dem Satz der Bestimmbarkeit: Jedem Gegenstand kommt entweder ein Begriff oder dessen Gegenteil zu z. B. jedes Ding ist entweder ein Mensch oder nicht.

3. Aus dem Satz der Identität: Jedes Ding ist das was es ist.

4. Aus dem Satz des Widerspruchs: Kein Ding ist das, was es nicht ist.

Da von diesen Gesetzen, wie die Ableitung gezeigt hat, jedes auf einem eigenen Verhältnis der Reflexion beruht, so werden sie sich nicht aufeinander zurückführen lassen.

c) Die Anwendung der Grundsätze des Denkens.

Die Grundsätze des Denkens sind Grundsätze der analytischen Erkenntnis, die als bloße Formen der Reflexion selbst keine neue Wahrheit schaffen. Aber da sie die Gesetze des reflektierenden Denkens selbst aussprechen, und jedes Urteil unter der Form des Reflektierens steht, so muß ihnen doch alle Wahrheit gemäß, und keine darf ihnen zuwider sein. Sie sind also erstens negative Kriterien der Wahrheit aller Urteile überhaupt. Alle Urteile müssen ihnen gemäß, keines darf ihnen zuwider sein. Zweitens aber müssen sich alle analytischen Urteile aus ihnen ableiten lassen. Darin liegt ihre unmittelbarste Bedeutung.

Da alle analytischen Urteile ausschließliche Erzeugnisse des Verstandes selbst sind, so lassen sie sich immer allgemein und apodiktisch aussprechen. Die Unterschiede der Quantität und Modalität fallen also weg und nur die Quali-

tät und die Relation kommen in Betracht. Die Ableitung geschieht darnach in folgender Weise:

1. Für analytische, kategorische und konjunktive Urteile, die nur aus der Zergliederung eines gegebenen Begriffs entstehen können, ist das Prinzip, wenn sie bejahend sind, der Satz der Identität, wenn sie verneinend sind, der Satz des Widerspruchs. Ich finde z. B. im Begriff Körper das Merkmal der „Teilbarkeit", dessen Gegenteil die „Einfachheit" ist, und spreche nun nach dem Satze des Widerspruchs das Urteil aus: „Kein Körper ist einfach".

2. Analytische disjunktive Urteile entspringen aus dem Satze der Bestimmbarkeit, da von allen Einteilungen nur diejenige nach A und Non-A aus dem Denken allein gewonnen werden kann, während alle anderen aus dem Inhalt der Erkenntnis fließen und daher synthetischer Natur sind.

3. Für die analytisch-hypothetischen Urteile ist die Erwägung maßgebend, daß das einzige analytische Verhältnis von Grund und Folge das im Dictum de omni et nullo enthaltene ist, nach welchem die Bestimmungen des Allgemeinen auch auf sein Besonderes und umgekehrt übertragen werden. Diese analytisch-hypothetischen Urteile sind von größerer Wichtigkeit als die vorhergenannten. Denn sie sind eo ipso Schlüsse und können daher in ihre für die Deutlichkeit des Denkens unentbehrlichen Wiederholungen auch synthetische Urteile aufnehmen. Sie sind es deshalb, weil hier, im Unterschied von anderen hypothetischen Urteilen, bei der Abhängigkeit von bloßen Begriffen, sich der Nachsatz von selbst versteht, wenn der Vordersatz gegeben ist. Das Dictum de omni et nullo ist also zugleich das Prinzip aller Schlüsse[1]).

d) Die Beziehung der Grundsätze des Denkens auf den „Gegenstand" bei Fries und bei Kant.

Für die Rolle, welche diesen „Grundgesetzen" im philosophischen System zukommt, ist die Stellung maßgebend, welche Fries der „analytischen Erkenntnis" zuweist. Er

1) Logik 187 f., N. Kr. I, 328 f.

gibt sich, wie wir gesehen haben, große Mühe, sie nach zwei Seiten hin abzugrenzen, zuerst nach der Seite der bloß anthropologischen Erkenntnis, die nur nach der Natur des Verstandes fragt, ohne allgemeine Gesetze „für das Wesen der Dinge" aufstellen zu wollen; dann nach der Seite der synthetischen Erkenntnis, welche der unmittelbaren Selbsttätigkeit der Vernunft entspringend, im Gegensatz zur bloßen Wiederholung des bereits vorhandenen im analytischen Urteil, eine wirkliche Bereicherung unseres Wissens herbeiführt.

Der Schwerpunkt liegt zweifellos in der letzten Unterscheidung, welche im Prinzip mit der Kantischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile zusammentrifft. Es fragt sich, ob die andere Abgrenzung gegenüber den Formen der anthropologischen Logik überhaupt eine durchgreifende Bedeutung besitzt.

Zunächst kann dieser Unterschied schon deshalb kein tiefer gehender sein, weil die philosophischen Grundgesetze ohne Zuhilfenahme anderweitiger Faktoren von den „anthropologischen Grundsätzen des Reflektierens" aus durch dasselbe Reflexionsvermögen gewonnen werden. Er ist aber auch, wie sich bei der Darstellung der anthropologischen Grundsätze gezeigt hat, von Fries nicht konsequent durchgeführt. Dieselbe „Bestimmung des Gegenstandes durch die bloße Reflexion", welche erst das charakteristische Merkmal der philosophischen Grundgesetze bilden sollen, tritt in der „Neuen Kritik" schon beim Satz der Bestimmbarkeit („Ich kann jeden Gegenstand mit jedem Begriffe vergleichen . . . . . .") und beim Satz der Identität („Im Subjekt denke ich einen Gegenstand . . . . . .") auf, während in der Logik allerdings die Subjektivität des Anthropologischen strenger durchgeführt ist.

Was soll überhaupt Gegenstand hier bedeuten? Was soll es bedeuten, wenn gesagt wird, die Denkgesetze seien im Gebiet der analytischen Erkenntnis „nicht subjektiv die Gesetze, nach denen wir denken, sondern objektiv die Ge-

setze der Denkbarkeit eines Dinges", wenn diese Gesetze doch nur „leere Gesetze der Denkbarkeit"[1]) und bloße „Regeln der Tautologie" sein sollen? Wir bleiben ja völlig innerhalb der formalen Logik, wenn diese Sätze neben ihrer Brauchbarkeit als Prinzipien aller analytischen Urteile nur als negative, als rein formale Kriterien der Wahrheit dienen sollen. Fries schließt sich dabei abgesehen von einer unwesentlichen Differenz in der Benennung und in der Zahl der Grundgesetze völlig an Kant an. Die betreffenden Ausführungen Kants[2]) aber über das „bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft" beziehen sich auf die „allgemeine Logik", die nach Kants ausdrücklicher Definition von allem Inhalt der Erkenntnis d. i. „von aller Beziehung derselben auf das Objekt" abstrahiert und „nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d. i. die Form des Denkens überhaupt"[3]) betrachtet, die also ihrer Aufgabe nach im ganzen mit der von Fries so genannten „anthropologischen Logik" zusammenfallen würde. Es liegt darin die Bestätigung dafür, daß jene abgeblaßte Beziehung auf den Gegenstand bei Fries nicht imstande ist, einen hinreichend scharfen Unterschied zwischen anthropologischen und philosophischen Grundsätzen zu begründen. In diesem Sinne gebraucht auch Kant das Wort „Ding", wenn er dem Satz des Widerspruchs die Form gibt: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht" und hinzufügt, der Satz gehöre darum „bloß in die Logik", weil er „von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts" gelte[4]). Es würde also dem Stand-

1) N. Kr. I, 324.

2) Fries führt die Stelle in seiner Logik S. 185 nicht an, es können aber keine andere Ausführungen gemeint sein, als diejenigen des III. Abschnitts der Einleitung zur transzendentalen Logik, der überschrieben ist „Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik". K. d. r. V. 81 ff.

3) Kr. d. r. V., 79. 4) Kr. d. r. V., 151.

punkt der Friesischen Reflexionstheorie mehr entsprechen, die anthropologische Untersuchung im Sinne eines fortlaufenden Hilfsmittels der philosophischen Logik zu verwenden, als einzelne formal-logische Sätze als anthropologisch-reflektierende im Gegensatz zu den philosophisch-logischen aufzustellen.

In ganz anderem prägnanten Sinn gebraucht ja Kant die Beziehung auf den Gegenstand von jenem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772[1]), in welchem er den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnis der Metaphysik mit der Frage gefunden zu haben glaubt: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" bis zur vollständigen Ausbildung der Theorie vom „Verhältnis des Verstandes zu Gegenständen überhaupt" in der Kritik der „reinen Vernunft". Diese grundlegenden Ausführungen der „transzendentalen Analytik", in welchen die letzte Begründung der synthetischen Urteile a priori gegeben ist, finden bei Fries ihr Korrelat erst in der Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis".

E. Das logische Ideal der Reflexion.

Was die Reflexion leisten kann, ist ausschließlich die Verdeutlichung unserer Erkenntnis. Die Vollkommenheit der reflexiven Erkenntnis oder die formale Vollkommenheit unserer Erkenntnis im Gegensatz zu der materialen, welche auf den Umfang der Erkenntnis sich bezieht, wird also in der Vollendung ihrer logischen Deutlichkeit bestehen. Da dieses Ideal der logischen Vollkommenheit es nur mit den Erkenntnissen zu tun hat, die wir wirklich besitzen, nur auf die Vollständigkeit der Selbstbeobachtung des unmittelbar Erkannten geht, so können wir vollständig nachweisen, unter welchen Formen unsere Erkenntnis erscheinen müßte, wenn sie diesem Ideal ganz entsprechen soll.

1) Kants Gesammelte Schriften, herausgeg. von der preuß. Akad. X, 125.

I. Beweis, Demonstration und Deduktion.

Die Begriffe erhalten durch Erklärung und Einteilung, die Urteile durch systematische Begründung ihre volle Deutlichkeit. Die systematische Erkenntnis selbst aber wird stets in Urteilen ausgesprochen. Es kommt also vor allem auf die Begründung der Urteile an.

Nach dem logischen Satz des Grundes muß jede Behauptung ihren zureichenden Grund haben. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus verlangt also jedes mögliche Urteil eine Rechtfertigung, warum es gefällt wird. Diese Rechtfertigung ist auf dreierlei Weise möglich, entweder durch Beweis d. h. Begründung eines Urteils durch andere Urteile, oder Demonstration, Begründung eines Urteils aus der Anschauung, oder Deduktion, Begründung eines Urteils aus der erkennenden Vernunft.

Fries wendet diese Begründungsarten auf die Einteilung der Erkenntnis in historische (aus der Empfindung stammende), mathematische (aus reiner Anschauung) und philosophische (aus bloßen Begriffen) an, indem er damit den Unterschied einerseits zwischen assertorischer und apodiktischer und anderseits zwischen intuitiver und diskursiver Erkenntnis kombiniert. Die historische Erkenntnis ist demonstrabel und zugleich assertorisch, da sie auf der in der Sinnesanschauung gegebenen einzelnen Anregung beruht. Die mathematische dagegen ist demonstrabel und apodiktisch zugleich, da die Anschauung, auf welche sie sich gründet, in der produktiven Einbildungskraft als der Selbsttätigkeit der Vernunft ihr eigenes Gesetz hat. Wir beobachten zwar diese Erkenntnis mit Hilfe der Reflexion, aber die Quelle ihrer Gesetzlichkeit ist die Anschauung selbst. Die philosophische Erkenntnis endlich ist diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden. Sie ist also durchaus diskursiv und apodiktisch [1]).

Demonstration wird also hier „gegen den gemeinen logischen Sprachgebrauch“ ganz vom Beweis unterschieden.

1) Logik 358 f. 410. N. Kr. I, 332, 334.

Demonstrieren heißt nur, eine Wahrheit in der Anschauung nachweisen. Wegen dieser Begründung aus der Anschauung werden auch alle Beweise in der Mathematik durch die Konstruktion zu Demonstrationen. Aber nicht bloß die abgeleiteten Sätze, sondern vor allem auch die Grundsätze müssen demonstriert werden. Man übersieht dies in der Regel nur deshalb, weil sie in der unmittelbaren Evidenz, die man von ihnen fordert, sich gleichsam selbst demonstrieren. Die aus der Anschauung entlehnten Grundsätze der Mathematik heißen daher Axiome zum Unterschied von den nur in Begriffen denkbaren philosophischen Grundsätzen, die Akroame genannt werden[1]).

Mit Recht beruft sich Fries bei dieser Unterscheidung der Demonstration vom Beweis auf Kant. Kant gebraucht zwar gelegentlich, so z. B. in seiner Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“[2]) von 1763 den Ausdruck Demonstration auch im Sinne eines „strengen Beweises“. Aber überall, wo es sich um die scharfe Scheidung der Methoden selbst handelt, wird beides auseinandergehalten, nur daß dabei das Wort „Beweis“ auch in einem weiteren Sinne gebraucht wird. So heißt es in der Logik: „Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewißheit ist, heißt Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewißheit ist, ein akroamatischer Beweis“[3]) und in der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft“[4]) wird das verschiedene Verfahren

1) Hiermit schließt sich Fries an Kants Logik § 35, Sämtliche Werke III, 294 an.

2) Sämtliche Werke I, 160, vgl. besonders den Satz S. 285 f.: „Es ist ferner gezeigt worden, daß der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schließen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe einer Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein strenger Beweis hiervon möglich sei, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben.“

3) Sämtl. Werke III, 245.

4) In dem Abschnitt „Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche“ S. 562 f.

beider eingehend dargelegt. „Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heißen.“ „Aus Begriffen a priori (im diskursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiß sein mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Konstruktion derselben, das ist der Anschauung, die, den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihre Erkenntnis ableitet.“ „Da hingegen das philosophische Erkenntnis dieses Urteils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit in abstracto (durch Begriffe) betrachten muß, indessen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anschauung) und doch durch eine Vorstellung a priori erwägen kann, wobei jeder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die ersteren daher lieber akroamatische (diskursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.“

Die ganze Unterscheidung hat ja tiefere prinzipielle Bedeutung. Sie weist auf einen der grundlegenden neuen Gesichtspunkte zurück, welche der Kritizismus für die Methode der philosophischen Forschung brachte, den Gegensatz zwischen der mathematischen und der philosophischen Methode der Beweisführung. Von Descartes' Idee einer Philosophie als Universalmathematik[1]) bis Christian Wolffs schulmäßiger Ausgestaltung des philosophischen Systems war es das Ideal der Philosophen gewesen, der philosophischen Beweisführung die Zuverlässigkeit des mathematischen Verfahrens zu verleihen. Die Unterscheidung beider Methoden bildete ein Hauptferment in der Entwicklung Kants. Schon in seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ von 1763 gibt er die Merkmale an, durch welche die

1) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. 1899. S. 170.

„Art zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen", sich von „der im philosophischen" unterscheidet[1]). In der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft wird dann die Verschiedenheit beider Methoden völlig aufgeklärt, ein Epilog, der den Zentralpunkt der ganzen Kritik betrifft. Denn auf der Verwechslung beider beruhte die Hoffnung der reinen Vernunft, „im transzendentalen Gebrauch sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können, wie es ihr im mathematischen gelungen ist". Mit der strengen Scheidung beider ist allen diesen Versuchen der Lebensnerv durchschnitten. Der philosophischen Erkenntnis als „Vernunfterkenntnis aus Begriffen" wurde nun die „mathematische aus der Konstruktion der Begriffe" gegenübergestellt, wobei unter Konstruktion des Begriffs nichts anderes zu verstehen ist, als die Darstellung der ihm korrespondierenden Anschauung a priori[2]).

Indem Fries, der Mathematiker und Philosoph, diesen Gegensatz in seiner Unterscheidung der Demonstration und des Beweises terminologisch fixierte, erweist er sich als echter Schüler Kants.

Dagegen weicht er in der näheren Ausführung der Theorie des Beweises erheblich von ihm ab. Der Wert des Beweises darf nach Fries überhaupt nicht hoch eingeschätzt werden. Es ist das gewöhnliche Vorurteil der Philosophen, daß man alles müsse beweisen können, was wahr sein solle. So wollte man eine ewige Realität der Dinge, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes beweisen, und zwar immer „aus etwas, was weder ewig, noch frei, noch die Gottheit war, was man aber schon glaubte bewiesen zu haben", ohne zu bedenken, daß die Wahrheit dessen, was wir beweisen wollen, schon in dem liegen muß, wovon ich im Beweis ausgehe, da ich durch den Beweis nichts Neues finde, sondern nur Vorhandenes deutlicher mache. Wo aber haben wir in den endlichen Prämissen, aus denen wir den Beweis führen wollen,

1) S. W. I, 79 ff. 2) a. a. O. S. 548.

das Ewige, Freie oder die Gottheit? Es sind höchste Bedingungen in unserer Erkenntnis, aus denen sich zwar viel beweisen läßt, die selbst aber keinem Beweise unterworfen werden können.

Der Grund des ganzen Vorurteils, das unter den neueren Philosophen zuerst von Jakobi als solches erkannt wurde, liegt darin, daß man die Begründung eines Urteils mit dem Beweis verwechselte. Jeder Beweis besteht aus Schlüssen, jeder Schluß aber ist nur die Ableitung eines Urteils aus anderen Urteilen, in denen seine Wahrheit schon mitgegeben ist. Woher kommen aber die obersten Prämissen? Woher die Grundurteile, die in keinem andern wieder enthalten sind? Nach dem Satz vom Grunde muß allerdings jedes Urteil in einer anderen Erkenntnis den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist, ich muß von jedem Urteil, das ich aussage, einen Grund angeben können, warum ich es behaupte. Diese Begründung muß aber keineswegs notwendig durch den Beweis geschehen.

Wir haben vielmehr auch hier die mittelbaren und die unmittelbaren Urteile auseinanderzuhalten. Nur das mittelbare Urteil, das selbst noch von anderen Urteilen abhängt, ist dem Beweis zugänglich; zuletzt beruht aber alle Wahrheit auf unmittelbaren Urteilen, auf Grundsätzen, die selbst eines Beweises weder fähig, noch bedürftig sind. Aber irgendwelche Begründung muß ihnen doch gegeben werden. Auf welche Weise aber? Da in diesen Grundurteilen nur eine anderweitig bereits gegebene unmittelbare Erkenntnis wiederholt wird, so beruht seine Wahrheit eben auf der Übereinstimmung mit dieser unmittelbaren Erkenntnis, und zwar entweder so, daß wir uns der in einem Grundsatz ausgesprochenen unmittelbaren Erkenntnis auch unmittelbar bewußt werden, in welchem Fall die unmittelbare Erkenntnis selbst als Anschauung gegeben ist und die Begründung durch Demonstration erfolgt; oder so, daß wir des Urteils und der Reflexion bedürfen, um die Erkenntnis in uns zu finden. Diese letzteren Grundurteile, die sich also nicht demonstrieren lassen, sind die philosophischen.

Wir behaupten sie schlechthin und noch dazu apodiktisch, ohne uns irgendwie auf eine zugrunde liegende Anschauung berufen zu können. Worin liegt aber dann ihre Begründung?

Wie vermögen wir z. B. unsere Voraussetzung des Gesetzes der Beharrlichkeit der Substanzen, des Gesetzes der Kausalität, des Glaubens an Gott und Ewigkeit, des Glaubens an Ehre und Gerechtigkeit u. s. w. zu rechtfertigen? Da uns diese Gesetze der Natur, diese Gesetze der Freiheit oder der ewigen Ordnung der Dinge nicht in der Anschauung gegeben sind, und wir uns ihrer also nur im Urteil wieder bewußt werden, so müssen sie doch als unmittelbare Erkenntnis in unserer Vernunft liegen. Wir können also unser Urteil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntnis der Vernunft ihm zugrunde liegt, ohne doch imstande zu sein, diese Erkenntnis unmittelbar neben das Urteil zu stellen und es so durch sie zu „schützen"[1]).

Diese Art der Begründung eines Grundsatzes nennt Fries die Deduktion desselben, und er gibt auch genauer an, worin sie besteht. „Sie soll das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntnis aufweisen, welches einem Grundsatz zugrunde liegt und durch ihn ausgesprochen wird. Da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig in unserer Vernunft entspringen." Daraus ergibt sich die Bedeutung der Anthropologie für die Philosophie. Da wir die Grundsätze der Philosophie, die ohne alle Begründung in unseren Überzeugungen liegen, durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen, so beruft sich hier die Philosophie in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze zuletzt auf innere Erfahrung; jedoch nicht um

1) N. Kr. I, 341 f., Logik 411 f.

diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen. „Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern ich weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß ein Gott sei, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft an einen Gott glaubt“ [1]).

Wir gewinnen dadurch die Möglichkeit, dem Satz vom Grunde zu genügen, ohne der lästigen und falschen Zumutung uns unterwerfen zu müssen, alles zu beweisen, was wir in Urteilen behaupten. Wir vermögen über alle Wahrheit ein entscheidendes Urteil zu fällen, ohne aus den Schranken unseres Wesens in das Objekt überzuspringen. „Wir sagen nicht: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht, wir sagen nicht: der Wille ist frei, sondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit des Willens; wir sagen nicht: es ist ein Gott, sondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte“ [2]).

Eine solche Deduktion muß für jedes aus der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft entspringende, also für jedes apodiktische Urteil möglich sein. Sowohl Mathematik als Philosophie beruhen also auf deduzierbaren Grundsätzen. Da aber mathematische Grundsätze auch durch Demonstration begründet werden können, so wird die Deduktion nur für die Philosophie zum Bedürfnis.

Diese Auffassung der „Deduktion“ bei Fries ist für die Art der Begründung entscheidend, welche er den letzten Prinzipien der Erkenntnis gibt. Sie ist daher auch von besonderer Bedeutung für die Stellung, welche seine anthropologische Methode zum Kritizismus einnimmt.

---

1) N. Kr. I, 343, vgl. auch Metaphysik 112.

2) N. Kr. I, 343 f.

II. Das Verhältnis der Friesischen „Deduktion“ zu verwandten Begriffen bei Kant.

1. Deduktion und Beweis.

Fries bemerkt selbst zu seiner Darstellung des Wesens der Deduktion, was Kant Deduktion nenne, habe einen ähnlichen Zweck, enthalte aber ganz andere Mittel der Ausführung[1]). Diese Mittel der Ausführung aber hält Fries für verfehlt, da Kant hierbei den Beweis mit der Deduktion verwechselt habe. Von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß die Ableitung einer Erkenntnis aus ihren Gründen nur durch Beweisen geschehen könne, wollte Kant die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen, wobei mit Notwendigkeit ein logischer Zirkel im Beweise entsteht. Denn wie will er z. B. das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? Auch war dies der Hauptgrund für sein transzendentales Vorurteil, das ihn hinderte, einzusehen, daß seine transzendentale Erkenntnis eigentlich psychologischer oder besser anthropologischer Natur sei[2]). Denn ein empirisch-psychologischer „Beweis“ wäre allerdings gleichbedeutend gewesen mit einer empirischen Begründung der ganzen Erkenntnis a priori, und eine solche konnte Kant freilich nicht gelten lassen.

In der Tat hängt die Frage, in welchem Verhältnis die Deduktion zum Beweise steht, aufs engste mit den Grundlagen der ganzen Vernunftkritik zusammen. Die „Beweiskraft“ der transzendentalen Deduktion, welche das ganze Gebäude stützt[3]), ist durch die Tragweite bedingt, welche

---

1) N. Kr. I, 342.

2) N. Kr. I, 28 f., vgl. oben Kap. I.

3) In einer Anmerkung der Schrift über die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (Sämtl. Werke, V, 313 f.) sucht Kant allerdings gegenüber dem Einwurf der Allg. Lit. Zeit. Nr. 295, daß „ohne eine ganz klare und genugtuende Deduktion der Kategorien das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundament wanke“, zu beweisen, daß der Satz, auf welchem

man der Art ihrer Begründung beimißt. Die kritische Prüfung der Deduktion als Methode der Erkenntnistheorie wird uns später zu beschäftigen haben. Hier nötigt uns zunächst der von Fries erhobene Vorwurf, Kant habe die Deduktion mit dem Beweis verwechselt, auf das Verhältnis beider bei Kant genauer einzugehen.

Es ist kein Zweifel, daß Kant an vielen Stellen der Kritik die Deduktion als einen Beweis, das Deduzieren als ein Beweisen angesehen wissen will. Schon wo er von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt redet und dazu der Analogie des Rechtshandels sich bedient, tritt dies mit voller Deutlichkeit hervor. „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid juris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersten, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion." So bedarf auch die Befugnis der zum reinen Gebrauch a priori bestimmten Begriffe einer Deduktion „weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Begriffe aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen". Kant nennt daher „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transzendentale Deduktion derselben"[1]). In dieser Erklärung liegt aber die Rechtfertigung der objektiven Giltigkeit der Kategorien, indem wir beweisen, daß vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann[2]). Ihre Aufgabe ist „die objektive Giltig-

---

das System der Kritik erbaut sei, „daß der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche" auch ohne vollständige Deduktion feststehe. Der etwas künstlichen Beweisführung dafür steht jedoch die durchaus zentrale Stellung der Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft gegenüber.

1) Kr. d. r. V. 103 f. 2) Kr. d. r. V. 113.

keit der reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen"[1]. Die vollständigste Begriffsbestimmung findet sich in der „Kritik der praktischen Vernunft", wo die Deduktion bezeichnet wird als „die Rechtfertigung der objektiven und allgemeinen Giltigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori"[2]. Es wird daher auch von der Deduktion selbst als „Beweis" geredet[3], die einzelnen Schritte der Deduktion treten als eine Notwendigkeit, als ein „Müssen" auf, die Deduktion vollzieht sich in beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft in den Formen eines Schlussverfahrens und die Schlußkette wird durch ein „also" oder „folglich" abgeschlossen[4].

Darnach läge es nun am nächsten, die logische Definition der Deduktion einfach durch den „Beweis" als genus proximum zu geben. Daß wir aber die Deduktion nicht einfach als eine Art des „Beweises" in dem herkömmlichen Sinn des Wortes aufzufassen haben, geht schon daraus hervor, daß Kant dieselbe in der Regel nur als „Erklärung" oder als „Rechtfertigung" bezeichnet. Ja die Deduktion wird sogar gelegentlich als eine hinter dem Beweise etwas zurückstehende Art der Rechtfertigung einer Behauptung aufgeführt, wenn es z. B. heißt: „Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduktion der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden"[5].

Wodurch unterscheidet sich die Deduktion so bedeutend von der gewöhnlichen Art des Beweises, daß sie gelegentlich dem Beweis überhaupt als eine besondere Art der Rechtfertigung einer Behauptung gegenübergestellt werden kann?

Wir finden Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser

---

1) Kr. d. r. V. 136.
2) Kritik der prakt. Vernunft, Ausg. v. Kehrbach S. 56.
3) z. B. Kr. d. r. V. 668. 4) Kr. d. r. V. 137, 687.
5) Kr. d. r. V. 216.

Frage in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft, wo in dem Abschnitt über „die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise“ [1]) die Merkmale des „transzendentalen Beweises“ aufgezeigt werden.

Die erste Eigentümlichkeit der Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze besteht darin, daß die Vernunft bei diesen „vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Giltigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori dartun muß“; und zwar ist dies nicht etwa bloß „eine Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst“. Ich bedarf eines Leitfadens, welcher mir eine Bürgschaft dafür ist, daß ich über den Geltungsbereich jener Begriffe nicht hinausgehe. In der transzendentalen Erkenntnis, wo es sich um Begriffe des Verstandes handelt, ist dieser Leitfaden die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt also nicht, daß ein gegebener Begriff z. B. der Begriff von dem, was geschieht, geradezu auf einen anderen Begriff z. B. den einer Ursache führe, denn ein solcher Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe, sondern er zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Der Beweis mußte also zugleich die Möglichkeit anzeigen, „synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntnis von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war“. Will ich aber sogar vermittelst bloßer Sinne über meine Erfahrungsbegriffe hinaus den Beweis für eine Behauptung der reinen Vernunft führen, so müßte derselbe noch viel mehr, falls er überhaupt möglich ist, die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. Fehlschlüsse oder Widersprüche sind sonst unvermeidlich. Es ergibt sich daher als erste Regel der „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise“: „keine tran-

---

1) Kr. d. r. V. 595 ff.

szendentalen Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne“[1]).

Die zweite Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise liegt darin, daß zu jedem transzendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden kann. Auf dem Gebiete der Anschauung ist der Stoff zu synthetischen Sätzen ein mannigfaltiger, ich kann ihn auf mehr wie eine Art verknüpfen, von mehr wie einem Punkte ausgehen und so durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen. Beim transzendentalen Satz dagegen kann der Beweisgrund nur ein einziger sein, nämlich eben der Begriff, welcher die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes enthält[2]). So liegt der Beweis für den Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, ausschließlich darin, daß der Begriff der Kausalität objektive Zeitbestimmung und damit Erfahrung erst möglich macht. Sehen wir daher den Dogmatiker mit zehn Beweisen seine Vernunftbehauptungen begründen, so verrät er damit, daß er eigentlich gar keine hat. Denn wenn er einen wirklich triftigen apodiktischen Beweis besäße, wozu bedürfte er der übrigen? Er gleicht dem Advokaten, der, auf die Schwäche der Richter rechnend, das eine Argument auf diesen, das andere auf jenen einrichtet.

Aus dem Bisherigen folgt auch die dritte Eigentümlichkeit der transzendentalen Beweise, nämlich daß sie niemals „apagogisch“ sondern jederzeit „ostensiv“ oder „direkt“ sein müssen. Der apagogische Beweis besteht darin, daß man das Gegenteil der zu beweisenden Behauptung widerlegt, während bei dem direkten Beweis sich stets mit der

---

1) Kr. d. r. V. S. 597 f.

2) Vgl. die andere Fassung in den „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“ herausgeg. von Erdmann 1885. II, 524: „In der transzendentalen Erkenntnis ist nur ein einziger Beweis möglich, nämlich aus dem Begriff des Subjektes.“

Überzeugung von der Wahrheit zugleich die Einsicht in die Quellen desselben verbindet. Wollte man synthetische Sätze im Gebiete der reinen Vernunft, wo es stets möglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, der Erkenntnis des Gegenstandes unterzuschieben, durch apagogischen Beweis rechtfertigen, so könnte es häufig geschehen, entweder daß das Gegenteil eines Satzes bloß den subjektiven Bedingungen des Denkens, aber nicht dem Gegenstande widerspricht, oder daß beide Sätze nur unter einer fälschlich für objektiv gehaltenen subjektiven Bedingung einander widersprechen. Wollte ich z. B. die Behauptung, daß die Sinnenwelt dem Raume nach unendlich sei, durch den Beweis rechtfertigen, daß sie nicht endlich und begrenzt sein könne, so gehe ich von der falschen subjektiven Voraussetzung aus, daß die Sinnenwelt in sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sei, was unmöglich ist, da Erscheinungen als bloße Vorstellungen nie an sich selbst als Objekt gegeben sein können. Es sind darum beide Sätze falsch, sowohl die Behauptung der Endlichkeit als der Unendlichkeit einer an sich selbst gegebenen Sinnenwelt, ebenso wie die einander widerstreitenden Sätze: ein jeder Körper riecht entweder gut oder nicht gut, beide falsch sein können, da ein drittes möglich ist, nämlich daß er gar nicht rieche[1]). Wer daher eine Behauptung der reinen Vernunft beweisen will, der „muß seine Sache vermittelst eines durch transzendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises d. i. direkt führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben[2]). So allein ist eine sichere Kontrolle der Tragweite eines transzendentalen Beweises möglich.

Diese drei Eigentümlichkeiten der transzendentalen Beweise beziehen sich nun allerdings zunächst auf transzendentale und synthetische Sätze überhaupt, deren Gesamtheit das System der reinen Vernunft ausmachen würde. Dies entspricht dem Zweck des ganzen Abschnitts

---

1) Kr. d. r. V. 409, 602. 2) a. a. O. S. 603

der Kritik der reinen Vernunft, in welchem diese Ausführungen enthalten sind, der „transzendentalen Methodenlehre“. Hier handelt es sich nicht mehr um die Materialien zu dem Gebäude der reinen und spekulativen Vernunft, sondern um den Plan des Gebäudes. Die transzendentale Methodenlehre ist die „Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“[1]). Zu diesen formalen Bedingungen gehört auch die „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise“. Der größte Teil der Ausführungen dieses Abschnittes beschäftigt sich daher mit den über das Erfahrungsgebiet hinausgehenden „Behauptungen der reinen Vernunft“ und der Art ihres Beweises, was auch aus den Hauptbeispielen: dem Beweis eines notwendigen obersten Wesens und der Unendlichkeit der Welt hervorgeht. Im Vordergrund steht die Forderung, sich zu rechtfertigen, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man seine Behauptungen zu gründen gedenkt, die Forderung eines „durch transzendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises“. Doch will Kant den „transzendentalen Beweis“ zugleich ganz allgemein charakterisieren, sowohl in Beziehung auf Erfahrungsbegriffe, als auf die darüber hinausgehenden Behauptungen der reinen Vernunft. Die Frage, wie sich diese doppelte Beziehung zu dem Zweck der Methodenlehre verhält, hängt mit der andern nach dem Verhältnis des „Systems der reinen Vernunft“ zur „Kritik der reinen Vernunft“ zusammen und hat uns hier nicht weiter zu beschäftigen.

Wichtiger ist für uns der Umstand, daß jene Beweisgründe in den „Grundsätzen des Verstandes“ und in den „Grundsätzen aus reiner Vernunft“ zu suchen sind. Darnach möchte es scheinen, als ob die Deduktion dieser Grundsätze etwas von dem transzendentalen Beweis Verschiedenes wäre, da jene ja eben den Beweisgrund liefern, der dann den Vollzug des Beweises möglich macht. An sich wäre es ja auch denkbar, daß mit Hilfe der einmal dedu-

1) a. a. O. S. 544.

zierten Grundsätze synthetische Erkenntnisse, die von diesen selbst verschieden wären, gewonnen würden; aber tatsächlich ist das einzige Prinzip der transzendentalen Beweisführung im Gebiete der Erfahrungsbegriffe das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, und im Gebiete der reinen Vernunft im engeren Sinne des Wortes sind überhaupt keine synthetischen Erkenntnisse a priori möglich. Der transzendentale Beweis, soweit er überhaupt geführt werden kann, gilt also vor allem den Grundsätzen als solchen[1]) und liegt in der Deduktion selbst, was auch durch die Kantische Bemerkung bestätigt wird, daß ein jeder seine Sache vermittelst eines durch transzendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises direkt führen solle.

Es bleibt also dabei, daß Kant in der Deduktion einen „Beweis“ sieht. Wir wissen aber jetzt, daß er dem hierbei in Betracht kommenden „transzendentalen“ Beweis eine Sonderstellung zuschreibt, wir kennen auch die Merkmale, durch welche sich derselbe von allen andern Arten des Beweises unterscheidet. Der Vorwurf, den Fries Kant macht, daß er die Deduktion mit dem Beweis verwechsle, ist also jedenfalls dahin zu berichtigen, daß Kant in der Deduktion nicht einen Beweis wie andere, sondern einen Beweis von ganz besonderer Art sieht, dessen eigentümliche Merkmale ihm eine einzigartige Stellung zuweisen. Selbst der Gedanke läge von hier aus nicht allzufern, eine solche Art der „Rechtfertigung“ eines Satzes überhaupt nicht mehr Beweis zu nennen.

Um aber das Verhältnis des Friesischen Begriffs der Deduktion zu demjenigen Kants noch genauer zu bestimmen, haben wir zunächst diejenigen Bearbeitungen der Erkenntnisse a priori näher ins Auge zu fassen, welche er von der „Deduktion“ im eigentlichen Sinne des Wortes unterschieden wissen will, die aber Berührungspunkte mit der Friesischen Deduktion aufweisen.

---

1) Vgl. auch K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., IV, 575.

2. Die „empirische Deduktion" und die „physiologische Ableitung".

Für die genaue Fassung des Deduktionsbegriffes bei Fries und Kant ist das Verhältnis wesentlich, in welchem das, was Kant „empirische Deduktion" nennt, einerseits zur transzendentalen Deduktion und andererseits zur physiologischen Ableitung steht. Wir müssen uns zum Zwecke einer scharfen Abgrenzung dieser Begriffe den Zusammenhang vergegenwärtigen, in welchem diese Begriffe in der Kritik der reinen Vernunft Verwendung finden.

Nachdem Kant in dem Abschnitt über „die Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt" im Anschluß an die von den Rechtslehrern gemachte Unterscheidung zwischen der Rechtsfrage und der Tatsachenfrage die Deduktion vorläufig als „Dartun des Rechtsanspruches" bestimmt hat, erwähnt er zunächst die „Menge empirischer Begriffe", deren wir uns wegen ihrer jederzeit durch die Erfahrung beweisbaren objektiven Realität ohne jemandes Widerrede und ohne Deduktion bedienen, berührt die „usurpierten Begriffe", wie etwa „Glück, Schicksal", mit deren Deduktion man in nicht geringe Verlegenheit geraten könne, „indem man keinen deutlichen Rechtsgrund, weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugnis eines Gebrauchs deutlich würde" [1]), und kommt dann auf die empirischen Begriffe zu sprechen, deren Befugnis zum reinen Gebrauch a priori jederzeit einer Deduktion bedarf, „weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Diese „Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen", nennt Kant „transzendentale Deduktion" und unterscheidet sie von der empirischen Deduktion „welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung

1) Kr. d. r. V. S. 103 ff.

und Reflexion über dieselbe erworben werden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen". Von den apriorischen Anschauungen des Raumes und der Zeit oder den apriorischen Verstandesbegriffen eine solche empirische Deduktion versuchen zu wollen, würde „ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben".

„Indessen kann man", fährt Kant hierauf fort „von diesen Begriffen, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, daß von dieser allein es eine transzendentale Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne, und daß

letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat" [1]).

Aus dem Wortlaut dieser Erörterungen geht zunächst hervor, daß Kant eine empirische Deduktion der empirischen Formen als „ganz vergebliche Arbeit", als „eitele Versuche", die „physiologische Ableitung" derselben aber als möglich und sehr nützlich bezeichnet. Schon J. B. Meyer [2]) hat daher die „physiologische Ableitung" von der „empirischen Deduktion" zu trennen gesucht und hinzugefügt, den hier ausgesprochenen Grundgedanken habe Kant auch anderwärts nicht zum völlig klaren Ausdruck gebracht und dadurch zum Mißverständnis seiner Wissenschaft vom Apriori selbst Anlaß gegeben; Fries' Verbesserung Kants knüpfe hier an. Auch die meisten Anhänger der Friesischen Philosophie stellen sich auf diesen Standpunkt und in den „Abhandlungen der Friesischen Schule, Neue Folge" [3]), sucht Nelson einen durchgreifenden Unterschied zwischen der „physiologischen Ableitung" und der „empirischen Deduktion" durch einen sonderbaren Begriff der letzteren zu konstruieren. Nach dem ersten Abschnitt des Paragraphen „von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt" gebe es zwei Klassen von Begriffen, solche, deren Rechtsgrund in der Erfahrung, und solche, deren Rechtsgrund in der Vernunft liege. Darnach sei die empirische Deduktion die Deduktion eines Begriffs durch Anführung eines Rechtsgrundes aus der Erfahrung, während die transzendentale Deduktion in der Aufweisung des Rechtsgrundes in der Vernunft bestehe. Daraus folge dann von selbst, daß nur von empirischen Begriffen eine empirische Deduktion möglich sei. „Denn, einen Begriff, dessen Rechtsgrund nicht in der Erfahrung liegt, durch Anführung eines Rechtsgrundes aus

1) Kr. d. r. V., 104 f.
2) Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie. 1870. S. 164.
3) a. a. O., 279 ff.

der Erfahrung zu deduzieren, wäre ein logischer Widerspruch"[1]).

Sollte Kant wirklich eine so eingehende Beweisführung darauf verwenden, einen so einfachen Widerspruch aufzudecken, zu zeigen, daß die Deduktion empirischer Begriffe nicht die Deduktion apriorischer ist? Der ganze Abschnitt wird durch diese Verschiebung des Deduktionsbegriffes in ein falsches Licht gerückt. Die einleitenden Sätze dienen ja nur zur Erläuterung des Unterschiedes der Rechtsfrage von der Tatsachenfrage nach der Analogie des Rechtshandels. Die Absicht der ganzen nun folgenden Ausführung aber ist darauf gerichtet, die Unmöglichkeit einer „empirischen Deduktion" der „reinen Verstandesbegriffe" zu beweisen. Es ist die negative Vorbereitung der transzendentalen Deduktion, die darin liegt, daß die andere in Betracht kommende Deduktion, nämlich die empirische abgewiesen wird. Die Ausführung schließt mit der Konstatierung des Ergebnisses: „Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transzendentale Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne . . . . ." und der nächste Absatz beginnt mit der positiven Vorbereitung der transzendentalen Deduktion, nämlich damit, den Leser „von der un-

1) a. a. O. 280 f. Wenn in demselben Zusammenhang (S. 292) Nelson die in meiner Schrift über das „Kant-Friesische Problem" (übrigens als Kants Ansicht) ausgesprochene „Meinung", für die transzendentale Deduktion sei die empirische Psychologie völlig unbrauchbar, unter anderem darauf zurückführt, daß ich die Beiwörter „empirisch" und „transzendental" auf die Verschiedenheit der Gegenstände statt auf die Verschiedenheit der Erkenntnisart beziehe, so kann ich in der entgegengesetzten Ansicht nur eine völlige Verkennung des Kernpunktes der Kantischen Beweisführung sehen. Schon der Wortlaut: „Erklärung der Art, wie sich . . beziehen" . . und „Art, wie . . erworben worden", zeigt, daß es sich nicht um die Arten der deduzierten Gegenstände, sondern um die Arten der Deduktion handelt, vgl. auch Kants Erklärung Kr. d. r. V. S. 80: „Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand."

umgänglichen Notwendigkeit" einer solchen Deduktion zu überzeugen.

Innerhalb jenes negativen Teils der Ausführung aber bildet die Besprechung der „physiologischen Ableitung" nur eine Episode, die daraus zu erklären ist, daß Kant in derselben den bedeutendsten Versuch einer empirischen Deduktion sieht[1]). Diese enge Beziehung zwischen beiden Begriffen ergibt sich schon aus der Ausdrucksweise, nach welcher die empirische Deduktion das „Faktum betrifft, wodurch der Besitz (eines Begriffes) entsprungen" und die „physiologische Ableitung", völlig damit übereinstimmend, da sie „eine quaestionem facti betrifft", „die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis" ist; und wenn, wie Kant sagt, die physiologische Ableitung „eigentlich gar nicht Deduktion heißen kann", so setzt dies voraus, daß sie „uneigentlich" so genannt, d. h. als empirische Deduktion angesehen wird. Ein solches „Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen", kann, für sich betrachtet, ganz wohl „seinen großen Nutzen" haben. Sobald diese physiologische Ableitung aber als Deduktion der reinen Begriffe a priori gelten soll, muß sie versagen, da apriorische Begriffe zu ihrer Rechtfertigung „einen ganz anderen Geburtsbrief als den von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben". Versagt der empirische Weg selbst bei diesem von Locke erwähnten, in mancher sonstigen Hinsicht nützlichen Verfahren, so kann es sich um eine empirische Deduktion überhaupt nicht handeln.

Nun ist auch verständlich, wie Kant trotz dieses engen Zusammenhangs beider einerseits die physiologische Ableitung als möglich und nützlich bezeichnet, andrerseits in

---

1) Ähnlich H. Cohen, der J. B. Meyers Unterscheidung zwischen der empirischen Deduktion und der physiologischen Ableitung als eine nichtige bezeichnet und in der „physiologischen Ableitung" die „beste Art" der empirischen Deduktion sieht (Kants Theorie der Erfahrung, 2. A., 1885, S. 292 f.).

der empirischen Deduktion „eitele Versuche“ sieht, „womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat“. Die physiologische Ableitung fällt nämlich dann unter dieses letztere Urteil, wenn sie leisten soll, was sie nicht kann: eine Deduktion der reinen Begriffe a priori liefern.

Es ist leicht zu erkennen, weshalb die Anhänger des Friesischen Standpunktes so großen Wert darauf legen, die physiologische Ableitung von der empirischen Deduktion zu trennen. Gelingt dies, so fällt die physiologische Ableitung, welche man als der Friesischen Deduktion nahestehend betrachtet, nicht mit unter das Verwerfungsurteil Kants und es läßt sich dann die Friesische Deduktion an Kants, „physiologische Ableitung“ anknüpfen. Eine genaue Interpretation der in Betracht kommenden Stellen der Kritik der reinen Vernunft zeigt dagegen, daß jedenfalls Kant selbst, soweit die transzendentale Deduktion in Betracht kommt, jede Ableitung dieser Art als durch die „ganz eigentümliche Natur“ der Erkenntnisse a priori ausgeschlossen erachtet. Was aber Fries betrifft, so unterscheidet sich sein Deduktionsbegriff von der physiologischen Ableitung einerseits dadurch, daß das Verfahren der Deduktion der „philosophischen Anthropologie“ zufällt und damit in den mit der empirischen Psychologie nicht einfach identischen Kreis der durch diesen Namen umgrenzten Aufgaben [1]) gehört, und andrerseits dadurch, daß der Nachweis der Apodikticität der apriorischen Grundsätze, welche in der ursprünglichen unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft allerdings schon liegt, nicht mit der Aufweisung dieser Grundsätze in der Vernunft zusammenfällt, sondern auf eine „Theorie der Vernunft“ sich gründet.

Damit haben wir uns aber bereits einem Kantischen Begriff genähert, dessen Verhältnis zur Friesischen Deduktion einer kurzen Beleuchtung bedarf.

---

1) S. oben Kap. 1.

3. Die „metaphysische Deduktion“.

Die metaphysische Deduktion hat nach Kant die Aufgabe, den „Ursprung der Kategorien überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens darzutun“, während die transzendentale die „Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt darstellt“ [1]).

Durch die metaphysische Deduktion werden also die reinen Verstandesbegriffe als vorhanden nachgewiesen, indem sie aus der Tafel der Urteile abgeleitet werden. Was hierbei geschieht, erhellt noch deutlicher aus dem Parallelismus der beiden Hauptstücke des ersten Buches der „transzendentalen Analytik“ in der Kritik der reinen Vernunft. Dem zweiten Hauptstück, welches von der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ handelt, wobei also nur die transzendentale Deduktion als Deduktion im eigentlichen Sinne gilt, steht zur Seite ein erstes Hauptstück „von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“, und in dem letzteren haben wir den Abschnitt zu sehen, in welchem die „metaphysische Deduktion“ gegeben wird. Wenn also in der Einleitung zu dem ersten Buch der transzendentalen Analytik das Programm aufgestellt wird: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von denen ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ [2]), so ist darin die Aufgabe der metaphysischen Deduktion mitskizziert.

Warum wird aber auch auf diese Aufgabe der Deduktionsbegriff ausgedehnt, und was bedeutet hier „metaphysisch“? Wenn Kant den Begriff der metaphysischen Deduktion auch nur an dieser einzigen Stelle einführt, so müssen dieser Aufstellung eines Korrelates zur transzendentalen

1) Kr. d. r. V. 677. 2) Kr. d. r. V. 86 f.

Deduktion doch bestimmte methodologische Gesichtspunkte zugrunde liegen, die für uns von Interesse sind, da die metaphysische Deduktion offenbar mit der Friesischen Deduktion Berührungspunkte hat.

Das Verhältnis der metaphysischen Deduktion zur transzendentalen hat seine Analogie an dem Verhältnis der „metaphysischen" zur „transzendentalen Erörterung" des Raumes und der Zeit in der „transzendentalen Ästhetik". Es liegt nahe, dieses Verhältnis zur weiteren Erläuterung der metaphysischen Deduktion zu verwenden. Nach Kant ist Erörterung (expositio) überhaupt „die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt". Unter „transzendentaler Erörterung versteht er „die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann". Und zwar ist dazu erforderlich „1. daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2. daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind" [1]).

Während also die metaphysische Erörterung das a priori als tatsächlich vorhanden aufweist, gibt die transzendentale Erörterung eine Begründung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori. Dies entspricht völlig der Kantischen Definition, „daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse". Transzendental ist daher „weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori", „sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar

---

1) Kr. d. r. V. 51, 53.

nicht empirischen Ursprungs sein, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können"[1]).

Handelt es sich aber dann bei dem Unterschied der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion nicht einfach je um dasselbe Verfahren wie bei der metaphysischen und transzendentalen Erörterung, nur das eine Mal auf Raum und Zeit, das andere Mal auf die empirischen Begriffe angewandt? Und ist daher die metaphysische Deduktion, die das „wirkliche Stattfinden von Begriffen a priori erweist"[2]), die „in den Formen und Mitteln des Bewußtseins das Apriorische aufzeigt"[3]), nicht einfach der „metaphysischen Erörterung" gleichzusetzen? Die Entscheidung darüber hängt an dem Begriff der „Erörterung". Allerdings redet Kant gelegentlich auch von einer transzendentalen Deduktion der Begriffe Raum und Zeit. „Wir haben oben", heisst es in der Kritik der reinen Vernunft[4]), „die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelst einer transzendentalen Deduktion zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objektive Giltigkeit a priori erklärt und bestimmt", und in den Prolegomena wird von der „transzendentalen Deduktion der Begriffe in Raum und Zeit" gesagt, daß sie zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathemathik erkläre, die „ohne eine solche Deduktion, und ohne daß wir annehmen, „„Alles, was unsern Sinnen gegeben werden mag, (den äußeren im Raume, den inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist"", zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte"[5]). In dem „Verfolgen zu den Quellen" können wir die metaphysische Erörterung, in der Erklärung und Bestimmung der objektiven Giltigkeit[6]) die transzendentale Erörterung wieder-

---

1) Kr. d. r. V. 80.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus I, 367.

3) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 2. Aufl. 1881, S. 292.

4) Kr. d. r. V. 105.

5) Prolegomena § 12. S. W. III, 40 f.

6) Obwohl hier der Gegensatz zwischen der scheinbar völlig

finden, was auch durch das „zugleich" der Prolegomena bestätigt wird. Der Ausdruck „transzendentale Deduktion" würde hier also beide Arten der Erörterung umfassen. Daß aber Kant diesen Terminus hier nur im uneigentlichen Sinne gebraucht, geht schon daraus hervor, daß er wenige Sätze später die Notwendigkeit betont, nicht allein von den reinen Verstandesbegriffen, sondern auch vom Raume die transzendentale Deduktion, nämlich die eigentliche echte im Sinne der „Rechtfertigung" ihrer objektiven Giltigkeit, zu suchen. Wir werden daher mehr Nachdruck auf die Ausführung zu legen haben, durch welche Kant der „Erörterung" ihre spezielle Bedeutung zuweist.

Die „Erörterung" oder „Exposition" erhält ihre Bestimmung durch das Verhältnis, in welchem sie zur Definition steht. Definitionen im eigentlichen Sinne des Wortes hat nur die Mathematik. Definieren heisst „den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen". Dazu gehört, daß in dieser Darstellung weder zu viel noch zu wenig Merkmale enthalten sind. Dies ist, streng genommen, aber nur in der Mathematik möglich. Nur sie stellt den Gegenstand, den sie denkt, auch a priori in der Anschauung dar, und der so gedachte Gegenstand kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten als der Begriff, „weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde". Mathematische Definitionen können daher niemals irren; denn da hier der Begriff in der Definition selbst gemacht wird, so enthält er auch gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Nur in der Form, hinsichtlich der Präzision, sind Fehler möglich. Die Zuverlässigkeit der mathematischen Definitionen liegt also in ihrem synthetischen Charakter, darin, daß sie Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe

---

selbständigen transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik, welche auch den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit erst objektive Giltigkeit verschaffen soll, besonders grell hervortritt.

sind. Dagegen sind die philosophischen Definitionen, wie sich Kant schon in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“[1]) nachzuweisen bemüht, analytischer Art. Sie sind Zergliederungen gegebener Begriffe. Hier gehen die Begriffe, wenn auch nur verworren, voran, und es ist vielfältiger Irrtum möglich, entweder indem Merkmale hineingebracht werden, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder Merkmale fehlen, die hineingehören. Ich werde daher bei solchen a priori gegebenen Begriffen, z. B. dem der Substanz, der Ursache, des Rechts, der Billigkeit niemals sicher sein, daß die deutliche Vorstellung eines solchen nur verworren gegebenen Begriffs mit voller Ausführlichkeit und Präzision entwickelt worden ist. Es findet daher genau genommen hier nur eine Annäherung an die eigentliche Definition statt. Kant will deshalb solche philosophische Erklärungen der Begriffe lieber Erörterungen oder Expositionen nennen. Auch eine solche unvollständig bleibende Exposition ist aber doch „als Teil einer Definition eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs“. Die Definition schwebt hier stets vor als „die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen“[2]).

Wenn nun aus dem Bisherigen sich ergibt, daß Kant in der „Erörterung“ eine analytische Erklärung gegebener Begriffe sieht und diese Bedeutung sowohl für die metaphysische als für die transzendentale Erörterung gilt[3]), so muß es zweifelhaft erscheinen, ob unter diesen Umständen noch von einem Parallelismus mit dem Verhältnis der metaphysischen zur transzendentalen Deduktion die Rede sein kann, wo doch die letztere als „Rechtfertigung“ von der ersteren

1) S. W. I, § 1, S. 79 ff.

2) Kr. d. r. V. 559 f., Logik § 105. S. W. III, 331 f.

3) Wobei freilich die Schwierigkeit entsteht, daß hier der Begriff der (analytischen) Erörterung gerade auf die der konstruierenden und synthetischen Mathematik zugrunde liegende Anschauung angewandt wird. Die Lösung liegt darin, daß der grundlegende Nachweis der Möglichkeit der Mathematik nicht dieser selbst, sondern der Transzendentalphilosophie zukommt. Kr. d. r. V. 562.

als bloßem Aufweis des a priori sich deutlich abhebt. Die genauere Untersuchung zeigt jedoch, daß die Übertragung des Expositionsbegriffs auf die „transzendentale Erörterung" eigentlich doch nur eine scheinbare ist. Der Form nach kann ja allerdings Kant die transzendentale Erörterung als „Erklärung eines Begriffs" bezeichnen. Aber wenn dieser Begriff ein Prinzip ist, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehn werden kann, und wenn nachgewiesen werden soll, daß „diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffes möglich sind", so ist dieser Nachweis selbst doch nicht bloß analytische Erklärung, sondern ein Beweisverfahren [1]). Es lässt sich auch vermuten, weshalb Kant sich veranlaßt sah, auf diese künstliche Weise den Begriff der transzendentalen Erörterung einzuführen. Die Aufgabe einer Erklärung des „Begriffs [2]) vom Raume" als eines Prinzips der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori, durch welches der Begriff der Objekte a priori bestimmt werden soll, mußte, von der transzendentalen Logik aus gesehen, die Frage erwecken, ob denn nun damit die objektive Giltigkeit dieser Prinzipien (des Raumes und der Zeit) endgiltig erwiesen sei und was für eine Funktion dann der transzendentalen Deduktion der Kategorien in dieser Hinsicht zufallen könnte. Indem aber Kant auch diesen Nachweis, daß auf Grund der Raum- und Zeitanschauung synthetische Urteile a priori möglich seien, als „Exposition" bezeichnete, indem er dieser Grundlegung einer Synthesis noch den Charakter einer analytischen Erklärung zu geben suchte, wollte er jede Antizipation der eigentlichen Deduktion ausschliessen, wobei freilich die Beschränkung auf die bloße analytische Erklärung nur dem Namen nach vorhanden war.

Bei der „metaphysischen Deduktion" dagegen

---

1) Vgl. auch Vaihinger, Kommentar II, 155.

2) Begriff im allgemeinsten Sinne des Wortes genommen, da ja das vierte und fünfte Raumargument gerade darauf gerichtet ist, nachzuweisen, daß der Raum kein Begriff (im engeren Sinne), sondern eine Anschauung sei.

verhielt es sich umgekehrt. Wie dort der eigentlich nur der analytischen Erklärung zukommende Begriff der Erörterung auch auf den Nachweis der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori übertragen wurde, so hier der eigentlich nur auf den Beweis der objektiven Giltigkeit anzuwendende Begriff der Deduktion auf die bloße „Entdeckung der Verstandesbegriffe". Allerdings wirkt bei der letzteren, der metaphysischen Deduktion noch der Umstand mit, daß hier der Aufweis des a priori nicht bloß als analytische Erklärung auftritt, sondern durch die Ableitung aus den logischen Funktionen des Urteilens gestützt wird. Es ist aber doch nur die „Entdeckung", nicht die „Rechtfertigung" der reinen Verstandesbegriffe, um die es sich hier handelt. Was die Tafel der Urteile liefert, ist nur der „Leitfaden" für die Entdeckung der Kategorien. Bei der Tätigkeit eines Erkenntnisvermögens tun sich verschiedene Begriffe von selbst hervor, die dann mit Hilfe einer länger und mit Scharfsinn angestellten Beobachtung gesammelt werden können. Aber bei diesem Verfahren ist weder eine Garantie für Vollständigkeit der Aufzählung noch Ordnung und systematische Einheit zu erlangen. Dies ist nur möglich mit Hilfe jenes „Leitfadens" der Urteilsfunktion[1]. Die letztere ist aber doch nur ein „Leitfaden" im Gegensatz zu dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, durch welches die Kategorien ihre „Rechtfertigung" finden. Das Wesentliche ist die Auffindung und Darlegung des a priori, und die metaphysische Deduktion kommt damit der „metaphysischen Erörterung" sehr nahe, deren Aufgabe ist: die „deutliche Vorstellung" dessen, „was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt".

Die enge Berührung mit dem Begriff der Exposition verrät sich auch darin, daß das völlig parallele Verfahren sowohl in der Kritik der praktischen Vernunft als in der Kritik der Urteilskraft als „Exposition" bezeichnet wird. In der ersteren lesen wir[2]: „Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun ge-

---

1) Kr. d. r. V. 87.

2) Kritik der prakt. Vernunft, Ausg. v. Kehrbach 56.

schehen, d. i. erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Prinzipien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden". Auf sie hat zu folgen die „Deduktion", d. h. die „Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Giltigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori".

Auch die Exposition der Geschmacksurteile, d. h. die Erörterung „dessen, was in ihnen gedacht wird" geht der Deduktion, d. h. „der Rechtfertigung des Anspruches eines dergleichen Urteils auf allgemein-notwendige Giltigkeit" voraus und beide zusammen, die Exposition und die Deduktion, machen die gesamte Aufgabe der ästhetischen Urteilskraft aus[1]).

Das Verfahren Kants in den drei Kritiken, so wie er es selbst methodologisch aufgefaßt wissen will, zerfällt also stets in zwei Stadien, deren erstes die Aufzeigung und Darstellung des Apriori in seiner Verschiedenheit von allem Empirischen enthält, während im zweiten die Rechtfertigung der allgemein-notwendigen Giltigkeit gegeben wird. Die Art der Durchführung in beiden Stadien ist sehr verschieden, aber grundsätzlich handelt es sich in dem ersten Stadium stets um das, was schon für die „metaphysische Erörterung" charakteristisch ist, den Aufweis eines tatsächlich vorhandenen Apriori in seinem Unterschied von allem Empirischen.

Damit haben wir nun die Grundlage gewonnen für die Beantwortung der Frage, wie sich der Deduktionsbegriff von Fries zu der „metaphysischen Deduktion" Kants und zu dessen analogem Begriff der metaphysischen Erörterung verhält.

Zunächst legt die empirisch-psychologische Richtung, welche der Friesischen Erkenntnistheorie gewöhnlich als Hauptmerkmal zugeschrieben wird, den Gedanken nahe, es

1) Kritik der Urteilskraft § 30. S. W. IV, 140.

möchte das, was Fries unter Deduktion versteht, nichts anderes sein, als der empirisch-psychologische Nachweis des Vorhandenseins des Apriori, also in demselben Gegensatz zur transzendentalen Deduktion Kants stehen, wie bei diesem die „metaphysische Deduktion". In Wirklichkeit trifft dies keineswegs zu. Denn die Deduktion ist nach Fries eine Art der Begründung, die als solche gleichberechtigt neben Demonstration und Beweis tritt, und sie besteht darin, daß aus einer Theorie der Vernunft abgeleitet wird, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig für unsere Vernunft entspringen.

Dagegen findet sich ein anderer Begriff bei Fries, welcher in nächster Beziehung zu Kants „metaphysischer Deduktion" steht. Es ist der später näher zu erörternde der Spekulation. Unter Spekulation versteht Fries das „regressive Verfahren, durch welches wir uns unserer reinen Vernunfterkenntnisse bewußt werden" [1]). Diese reinen Vernunfterkenntnisse sind aber teils mathematische, teils philosophische. Wenn nun auch innerhalb dieser beiden Klassen das spekulative Verfahren ein sehr verschiedenes ist, so gilt doch für beide das charakteristische Merkmal der Spekulation, daß wir uns durch sie „nur dessen deutlich bewußt werden, was immer schon in jedes Menschen dunkler Vorstellung begründet ist".

Die Spekulation hebt aus dem gemeinen Verstandesgebrauch die allgemeinsten apodiktischen Gesetze der Mathematik und Philosophie abstrahierend heraus, deren wir uns in der einzelnen Anwendung täglich bedienen und bereitet sie dadurch für die Deduktion vor [2]).

Wir können also, indem wir damit unsere Besprechung des Verhältnisses des Kantischen Begriffes der „metaphysischen Deduktion" zum Friesischen Deduktionsbegriff abschließen, von der „Spekulation" schon jetzt so viel sagen, daß Fries unter diesem Namen die beiden Verfahrungs-

1) Grundriß der Logik 129. Logik 537 ff.

2) N. Kr. I, 387.

weisen zusammengefaßt, welche Kant „metaphysische Erörterung“ und „metaphysische Deduktion“ nennt.

Damit sind aber die Arten des Kantischen Deduktionsbegriffs noch nicht erschöpft. Es findet sich bei Kant noch eine Fassung desselben, welche in näherer Beziehung zur Friesischen Deduktion steht als alle bisherigen Modifikationen des Begriffes.

4. Die „subjektive Deduktion“.

a) Die subjektive Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bei Kant.

In der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft spricht Kant von der Wichtigkeit und Schwierigkeit der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ und führt dann den Begriff der „subjektiven Deduktion“ mit folgenden Worten ein: „Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die Giltigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und insofern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der Tat nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubnis nehme, zu meinen, und dem Leser

auch frei stehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen, muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend sein kann" [1]).

Es erhebt sich die Frage, wo eigentlich Kant diese subjektive Deduktion gegeben hat, da sich nur aus der tatsächlichen Ausführung ein deutliches Bild dieses subjektiven Verfahrens gewinnen ließe. B. Erdmann [2]) spricht die Ansicht aus, Kants Hinweis auf den Gedankengang der objektiven Deduktion, der schon in dem einleitenden Abschnitt ausgesprochen sei, ferner seine Andeutungen über die Bedeutung der ersten Ausführungen der Deduktion selbst, endlich die inhaltliche Vergleichung dieser Ausführungen mit dem letzten Abschnitt derselben zeigen zur Genüge, daß die objektive Deduktion in dem ersten und dritten, die subjektive Deduktion in dem zweiten Abschnitt des ganzen Hauptstücks zu suchen sei. Nur sei diese Trennung, wie von vornherein zu erwarten sei, keine strenge. Der zweite Abschnitt enthalte die objektive Deduktion ebenfalls, nur trete die Beziehung auf die Frage nach den subjektiven oder, wie wir sagen würden, psychologischen Bedingungen der Verstandeserkenntnis bestimmter in den Vordergrund. Umgekehrtes gelte von dem dritten Abschnitt.

Erdmann hat also selbst die Verteilung der objektiven und subjektiven Deduktion auf die drei Abschnitte bedeutend eingeschränkt, indem er nur von einem Vorwiegen des einen oder des andern sprach. Wir werden noch weiter gehen müssen. Nach Kant selbst haben wir darin zwei Seiten, nicht zwei gesonderte Teile der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zu sehen. Nicht bloß im zweiten, sondern

1) Kr. d. r. V., 8 f.

2) Benno Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1878, S. 24.

auch im dritten Abschnitt durchzieht jene Betrachtung des reinen Verstandes selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, also die Berücksichtigung der subjektiven Seite die ganze Beweisführung. Kant hat daher auch die beiden Abschnitte, in welchen die Verbindung der subjektiven mit der objektiven Deduktion ihm bedenklich erschien, samt dem psychologischen Schluß des ersten Abschnitts durch eine vollständige Neubearbeitung ersetzt.

In dem ersten Abschnitt aber, „von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion“ [1]) ist von der subjektiven Deduktion überhaupt nicht die Rede. Wenn Kant in diesem Abschnitt den Versuch als völlig verfehlt ablehnt, durch die an sich mögliche und innerhalb ihrer Grenzen berechtigte „physiologische Ableitung“ eine Deduktion der reinen Begriffe a priori zu geben [2]), und eine solche empirische Deduktion zu den eitelen Versuchen rechnet, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat [3]), so kann er nicht von demselben Verfahren sagen, wie es in dem Abschnitt über die subjektive Deduktion geschieht, daß diese Erörterung in Ansehung seines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit sei, und daß, im Fall seine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die er erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es ihm hier vornehmlich zu tun sei, ihre ganze Stärke bekomme [4]). Wir müssen vielmehr annehmen, daß die in der subjektiven Deduktion zu gebende Antwort auf die Frage: „Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ etwas anderes ist als die in der „physiologischen Ableitung“ versuchte „Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis“.

1) Kr. d. r. V. S. 103 ff.

2) Vgl. die frühere Ausführung über das Verhältnis der „empirischen Deduktion“ und der „physiologischen Ableitung“.

3) Kr. d. r. V. 105.

4) Kr. d. r. V. 8 f. Auch Riehl scheint (der philosophische Kritizismus I, 372 ff.) die Identität der „physiologischen Ableitung“ und der „subjektiven Deduktion“ vorauszusetzen.

b) Die Deduktion der Ideen bei Kant.

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung darin, daß es nach Kant auch eine „subjektive Deduktion" der Ideen gibt. Kants wahre Meinung aus den verschiedenen Stellen zu erkennen, ist allerdings auch hier dadurch erschwert, daß der Begriff „transzendentale Deduktion" in verschiedener Bedeutung gebraucht ist.

Von den transzendentalen Ideen ist nach Kant zwar eigentlich keine objektive oder transzendentale Deduktion möglich, wie von den Kategorien [1]. Denn als Ideen haben sie keine Beziehung auf ein Objekt, das ihnen kongruent gegeben werden könnte. Aber eine „subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft" kann unternommen werden und wurde von Kant geleistet, indem er zeigte, wie durch die eigentümliche Funktion der Vernunft, nämlich das Schlußverfahren aus dem obersten Grundsatze der reinen Vernunft, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, mithin das Unbedingte, gegeben sein muß, die transzendentalen Ideen abgeleitet werden können.

Diese subjektive Deduktion der Ideen findet nun aber eine eigentümliche Ergänzung durch die Deduktion der Ideen als „regulativer Prinzipien". Hält man sich rein an den Wortlaut, so findet ein völliger Widerspruch zwischen den Äußerungen Kants an den verschiedenen Stellen statt. Während er früher bewiesen zu haben glaubt, daß eine transzendentale Deduktion in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist, hält er jetzt eine transzendentale Deduktion derselben für notwendig. „Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendentale Deduktion zustande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte objektive Giltig-

---

1) Kr. d. r. V. 289, 517.

keit haben und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann". Kant sieht darin sogar die „Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft" und liefert dieselbe dadurch, daß er zeigt, wie diese transzendentalen Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische zwar nicht als konstitutive Prinzipien unsere Erkenntnis über Gegenstände zu erweitern vermögen, aber als regulative Prinzipien unserer empirischen Erkenntnis des Mannigfaltigen systematische Einheit geben. Da ein unvermeidliches Bedürfnis der Vernunft eine solche Einheit fordert, so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Kant selbst bezeichnet dies als die „transzendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft" [1]).

Da die „transzendentale Deduktion" im eigentlichen Sinne des Wortes nach Kant die Erklärung der Art ist, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transzendentalen Ideen aber auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung direkt bezogen werden, so kommt hier dieser Terminus nur in einer etwas allgemeineren Bedeutung zur Anwendung. Eine gewisse Berechtigung dafür liegt ja doch darin, daß, wenn die Ideen uns auch nicht zeigen, wie ein Gegenstand beschaffen ist, sie uns doch Anleitung geben, wie wir die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt zu suchen haben. Wenn z. B. die objektive Realität des Begriffes einer höchsten Intelligenz auch nicht darin bestehen kann, daß er sich direkt auf einen Gegenstand bezieht, so liegt der Erkenntniswert dieser Idee doch darin, daß die Dinge der Welt so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Durch diese Deduktion der Ideen als regulativer

1) Kr. d. r. V. 522.

Prinzipien wird ihnen daher auch wenigstens „einige, wenn auch nur unbestimmte objektive Giltigkeit“ gesichert[1]). Es trifft dies völlig zusammen mit dem, was Kant von der subjektiven Deduktion der Verstandesbegriffe sagt, indem er die Möglichkeit offen läßt, daß derselbe beim Leser nicht die „ganze Überzeugung wecken“ könnte.

Halten wir nun Kants Lehre von der subjektiven Deduktion der Ideen zusammen mit seinen Ausführungen über die subjektive Deduktion überhaupt, so wird es völlig einleuchtend, daß die letztere nicht mit der „physiologischen Ableitung“ identisch sein kann. Sie ist mehr. Sie ist eine Ableitung „aus der Natur der Vernunft“ und sie wird, indem sie zeigt, wie die transzendentalen Ideen zur Befriedigung eines unabweisbaren Vernunftbedürfnisses dienen, sogar in gewissem Sinne zur „transzendentalen Deduktion“.

c) Die subjektive Seite der Deduktion bei Fries und Kant.

Hier ist der Punkt, wo sich der Friesische Deduktionsbegriff am nächsten mit dem Kantischen berührt. Auch für Fries ist die Deduktion keine bloße „Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis“, sondern eine Begründung der philosophischen Grundsätze durch Ableitung aus einer Theorie der Vernunft. Nur wird für Fries diese Deduktion überhaupt die einzig mögliche und besitzt daher für Kategorien wie für Ideen dieselbe Giltigkeit. Für die Ideen muß sich so gut wie für die Verstandesbegriffe der Ursprung der Einheitsformen aus dem Wesen unserer Vernunft nachweisen lassen. Kant mußte sich auf eine Deduktion der Kategorien beschränken, da er die anschauliche Erkenntnis als die allein für sich selbst gesicherte ansah und daher für jede aus bloßer Vernunft entspringende Erkenntnis einen aus dieser selbst abzuleitenden Berechtigungsgrund forderte. Dies war für die Kategorien wohl möglich, weil durch sie jene Anschauung eben erst zum

1) Kr. d. r. V. 517, 521.

Ganzen der Erfahrung wird, aber für die Ideen nur in sehr unvollständiger Weise, weil für sie in der Erfahrung kein Gegenstand sich findet[1]). Anders bei einer Deduktion, welche nur subjektive Ableitung aus dem Wesen der Vernunft sein will. Da es unserer Vernunft jederzeit unmöglich ist, gleichsam aus sich selbst herauszutreten zum Gegenstand, um ihre Erkenntnis mit diesem zu vergleichen, so können wir auch die Prinzipien der Erfahrungserkenntnis nicht dadurch nachweisen, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen selbst erhärten, sondern dadurch, daß wir zeigen, jede menschliche Vernunft „weiß" ihrer Natur nach gerade diese Gesetze und muss nach ihnen urteilen. Genau so verhält es sich mit der Giltigkeit der Ideen. Die Deduktion kann auch hier nur darin bestehen, daß wir zeigen: jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organisation ihres Wesens notwendig an die ewige Realität der Ideen[2]). Auch die Deduktion der Prinzipien der praktischen Vernunft kann auf keinem anderen Wege geschehen. Sie besteht darin, „daß wir nachweisen, wie sich in unserer Vernunft der praktische Glaube an die Zweckgesetzgebung im Wesen der Dinge mit dem spekulativen Glauben an die ideale Ansicht der Dinge vereinigt"[3]).

So ist für Fries mit der Beschränkung der Deduktion auf den Nachweis der subjektiven Allgemeingiltigkeit aus einer Theorie der Vernunft die gleichmäßige Ausdehnung derselben auf die Kategorien, auf die Ideen und auf die Prinzipien der praktischen Vernunft gegeben. Bei Kant ist die Deduktion der Kategorien von der der Ideen durch die Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung und die daraus sich ergebende objektive Giltigkeit geschieden, der oberste Grundsatz der praktischen

1) N. Kr. II, 170 f. Kants Behandlung der regulativen Prinzipien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft beruht nach Fries auf einem Mißverständnis, indem er die Maxime des systematisierenden Verstandes mit Ideen vermengt habe. N. Kr. II, 307.

2) N. Kr. II, 203 f.

3) N. Kr. III, 161 f. und Vorrede I, XXIII.

Vernunft aber trägt seine Gewißheit in sich selbst, und sein Kreditiv besteht nur darin, daß er selbst als ein Prinzip der Deduktion der Freiheit als einer Kausalität der reinen Vernunft aufgestellt werden kann[1]).

In Kants Ausführungen über die subjektive Deduktion aber verrät sich das subjektiv-psychologische Element im Gesamtaufbau seiner Kritik, das in der transzendentalen Deduktion nach der Darstellung der ersten Auflage mit der objektiven Deduktion völlig verwachsen ist, und das dann Kant selbst in der zweiten Auflage ausgeschaltet hat, — diejenige Seite des Kantischen Deduktionsbegriffs, welche dann von Fries zur alleinherrschenden gemacht und mit dem Prädikat der vollen Allgemeingiltigkeit ausgestattet wurde.

III. Die Theorie als logisches Ideal.

1. Die Theorie als Vereinigung der Systemformen.

Aus der Vereinigung der bisher besprochenen Formen des wissenschaftlichen Verfahrens ergibt sich ein logisches Ideal von der Gestalt, unter welcher die menschliche Wissenschaft erscheinen müßte, wenn sie vollständig systematisch ausgebildet wäre. Sämtliche drei Arten der Begründung, der Beweis, die Demonstration und die Deduktion müssen in diesem logischen Ganzen unserer Erkenntnis zusammenwirken. In dieser ihrer Vereinigung heißen sie Theorie und es kann als die logische Aufgabe unserer Erkenntnis bezeichnet werden, alles in ihr auf seine letzten Erklärungsgründe zurückzuführen und es in der Theorie systematisch aus dieser abzuleiten.

Hiebei ist nun aber die Rolle, welche die drei Systeme der Erkenntnis, der historischen, mathematischen und philosophischen, spielen, eine sehr verschiedene. In ihnen sind drei Anfänge unserer Erkenntnis gegeben, die zunächst

1) Kritik der prakt. Vernunft, Ausg. v. Kehrbach 57 f.

unabhängig nebeneinander stehen und erst unter der Form eines Vernunftschlusses zu einem Ganzen vereinigt werden. Die historische Erkenntnis, die Erkenntnis der Tatsachen für sich allein kann es zu keiner wirklichen Erklärung bringen. Sie entspringt aus den sinnlichen Anregungen unserer Erkenntnis und kommt uns an Anschauungen zum Bewußtsein, besteht aber nur aus einer Mannigfaltigkeit der einzelnen Tatsachen, von denen jede als besonderer Teil, als individuelles Dasein, für sich besteht, ohne sich auf andere neben ihm zu beziehen. Andererseits bringen es auch die philosophischen Grundsätze für sich allein zu keiner Theorie, denn hier fehlt die Möglichkeit, das Besondere unter die allgemeinen Regeln der Einheit zu fassen. Die Wahrheit der Tatsachen ist ja meist in der Wahrheit der Gesetze schon enthalten. Sollen wir also zu einer Theorie und zu wirklicher Erklärung gelangen, so kann dies nur durch Mathematik geschehen.

2. Die Vermittlerrolle der Mathematik.

Erst die mathematische Anschauung bringt die Regel zur historischen Tatsache und den einzelnen Fall zur philosophischen Regel hinzu. Die einzelnen Tatsachen sollen durch Grund und Folge zueinander in Beziehung gesetzt werden. Alle Reihen von Grund und Folge werden aber durch Zeit und Raum d. h. durch mathematische Verbindung in unsere Erkenntnis eingeführt. Die letztere ist also der Grund aller Erklärbarkeit überhaupt.

3. Die Unerklärlichkeit der Qualitäten.

Daraus ergibt sich nun eine bedeutsame Folgerung. Da alle Erklärbarkeit auf der Mathematik beruht, so können wir auch nur da von Erklärungen sprechen, wo sich bloße Unterschiede der mathematischen Zusammensetzung aus dem Gleichartigen, bloße Größenunterschiede zeigen. Qualitäten sind daher

unerklärbar. Jede Größenzusammensetzung können wir aus ihren einfachsten Elementen ableiten, aber verschiedene Qualitäten aus historischer und philosophischer Erkenntnis lassen sich nicht auf einander zurückführen[1]).

Damit ist sowohl das Vorurteil des Naturalismus abgelehnt, daß sich alles müsse erklären lassen, als dasjenige des Rationalismus, daß alles aus Einem höchsten Erklärungsgrund abzuleiten sei. Jede Erklärung setzt ja den Bestand der Tatsachen schon voraus und kann nur die Verbindung der Tatsachen unter einander betreffen. Aus den Formen dieser Verbindung aber lassen sich niemals die Tatsachen selbst ableiten. Das Apodiktische dient nur dazu, die historischen Erkenntnisse als Teile eines Ganzen zu ordnen. Für sich allein ist es nur leere allgemeine Form, der erst ein Inhalt gegeben werden muss. Acht historische Erkenntnis ruht daher ebensowohl auf ihren eigenen unabhängigen Anfängen, als apodiktische Erkenntnis auf den ihrigen. Wenn mir z. B. der Tatbestand der Dinge für einen Augenblick der Welt, z. B. der Stand der Gestirne für irgend eine Epoche gegeben ist, so kann ich daraus den Ablauf der Weltbegebenheiten durch alle Zeit vorwärts und rückwärts aus den allgemeinen Gesetzen der Mathematik und Philosophie erklärend berechnen. Das Gegebensein der einzelnen Tatsachen ist dabei stets vorausgesetzt. Es ist daher auch „Unsinn, die Geschichte der Welt aus dem Chaos beginnen zu lassen oder irgend eine Geschichte einen ersten Ursprung zu nennen“[2]).

Daß jene Abhängigkeit aller Erklärung von Mathemathik und die Unerklärlichkeit aller Qualitäten nicht schon länger anerkannt wurde, rührt daher, daß es uns unmöglich ist, reine Tatsachen für sich auch nur aufzufassen ohne die mathematischen Bedingungen des Raumes und der Zeit, in deren umfassendem Zusammenhang dann das rein faktische Element der Erkenntnis scheinbar verschwindet.

---

1) N. Kr. I, 355 ff., Logik 483 ff.

2) Logik 498. N. Kr. I, 363.

Mit dieser Behauptung einer Abhängigkeit aller Erklärung von der Mathematik und der Rolle, welche damit der Mathematik im Haushalt der Wissenschaften zukommt, kann sich Fries auf Kant berufen, nach welchem „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden kann, als darin Mathematik anzutreffen ist". Auch schreibt der Beweis hierfür der Mathematik ähnlich wie bei Fries eine Vermittlerrolle zwischen den rationalen und den empirischen Bestandteilen der Wissenschaft zu. Eigentliche Wissenschaft, insbesondere der Natur, erfordert nämlich nach Kant, damit ihre Gewißheit apodiktisch sei, einen reinen Teil, der dem empirischen zugrunde liegt, und der auf Erkenntnis der Naturdinge a priori beruht. Nun heißt aber, etwas a priori erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen. „Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus ihren bloßen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens (daß er sich selbst nicht widerspreche), wie des Objektes, als Naturdinges erkannt werden, welches außer dem Gedanken (als existierend) gegeben werden kann. Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge mithin um diese a priori zu erkennen, noch erfordert, daß die dem Begriffe korrespondierende Anschauung a priori gegeben werde, d. i. daß der Begriff konstruiert werde. Nun ist die Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich; und, da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis a priori befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann." Daraus ergibt sich nach Kant dann in erster Linie für die Chemie und die Psychologie, daß sie „von dem Range

einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben" müssen [1]).

Die Unerklärlichkeit der Qualitäten ist in diesen Ausführungen Kants im Unterschied von Fries kein Bestandteil der Beweisführung. Sie steckt darin, wenn von dem Objekt als Naturding die Rede ist, „welches ausser dem Gedanken (als existierend) gegeben werden kann". Die Irrationalität des Historisch-Einzelnen findet bei Kant schon im ersten Paragraphen der transzendentalen Ästhetik nur ihre Berücksichtigung in dem Gegebensein der Gegenstände, „vermittelst der Sinnlichkeit". Daher der schon frühe von Gegnern Kants und später besonders von Herbart gemachte Einwand: wenn zu den a posteriori „gegebenen" noch ungeordneten Empfindungen nur die reine Raumanschauung a priori hinzukommt, woher dann die bestimmten Gestalten und die bestimmten Raumbeziehungen bestimmter Dinge? [2]). Im Besonderen ist der Gesichtspunkt der Qualität maßgebend für die zweite Klasse der Grundsätze des reinen Verstandes, für die „Antizipationen der Wahrnehmung". Als Prinzip derselben gilt: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad" [3]). Dieser Satz abstrahiert nach Kant selbst von der empirischen Qualität der Empfindungen, und es ist um so auffallender, daß der Verstand einen solchen synthetischen Satz über den Grad alles Realen in den Erscheinungen, also über die Möglichkeit des inneren Unterschiedes selbst „antizipieren" kann. Die Qualität der Empfindung ist ja „jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.)". Kant sieht die Lösung darin, daß das Reale, welches „den Empfindungen überhaupt korrespondiert", nur im Gegensatz zu der Negation = o etwas vorstellt, dessen Begriff „an sich ein Sein enthält" und nichts bedeutet als „die Synthesis in einem

1) Kant, Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. S. W. V, 309f.

2) Siehe oben S. 59.

3) Nach der Fassung der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. S. 162.

empirischen Bewußtsein überhaupt", und gelangt zur präzisen Formulierung seines Ergebnisses in dem Satz: „Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität, in aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen), nichts weiter a priori, als die intensive Qualität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen"[1]). In der letzten Bemerkung liegen alle die prinzipiellen Schwierigkeiten, welche für die Anwendung dieser Grundsätze des reinen Verstandes auf die wirkliche wissenschaftliche Forschung entstehen. Zu dem „Übrigen", welches der Erfahrung überlassen bleibt, gehört ja nicht bloß jede bestimmte Qualität, sondern gehört auch jede bestimmte, auch die in bestimmten Zahlen ausdrückbare, Beziehung zwischen den Qualitäten, wie sie den Gegenstand der Erfahrungswissenschaften bildet. Die Ergebnisse dieser letzteren nehmen aber doch auch Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit für sich in Anspruch. Kant hat diese Prädikate ausschließlich für die Prinzipien a priori reserviert. Er sieht sich daher genötigt, innerhalb der sogenannten „Naturwissenschaft" eine Teilung vorzunehmen zwischen der „historischen Naturlehre", welche nichts als „systematisch geordnete Fakta der Naturdinge enthält", und der „Naturwissenschaft", die selbst dann wieder in „eigentliche" gänzlich nach Prinzipien a priori verfahrende und „uneigentliche", ihren Gegenstand nach Erfahrungsgesetzen behandelnde zerfällt[2]). Aber auch die „eigentliche Naturwissenschaft" bedarf der Objekte, auf welche sie Anwendung findet, und diese Objekte und ihre Beziehungen sind von bestimmter Art, und die Verarbeitung derselben führt daher zu bestimmten Sätzen, die aber als

---

1) a. a. O. 170.

2) Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft. S. W. V. 306.

wissenschaftliche Sätze, obwohl empirischen Inhalts, doch Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit erheben.

Kant hat dies wohl gefühlt, wenn er es in der angeführten Stelle in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" ausspricht, daß die Möglichkeit bestimmter Naturdinge nicht aus ihren bloßen Begriffen erkannt werden kann. Aber er hält zur Ergänzung dieses Mangels nur für erforderlich, daß die dem Begriffe korrespondierende Anschauung a priori gegeben werde. Dadurch entsteht der Schein, als ob eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge nur vermittelst der Mathematik völlig a priori möglich sei.

Bestimmte Naturdinge sind aber stets Dinge von bestimmter Qualität, und Qualitäten lassen sich nie restlos in mathematische Bestimmungen auflösen. Sie sind als solche unerklärbar. Man wird also in jeder Wissenschaft mit Ausnahme der reinen Mathematik selbst an einen Punkt kommen, auf welchen Mathematik nicht mehr anwendbar ist.

Fries hat das Verdienst, diese Seite der Kantischen Lehre von der Anwendung der Mathematik auf die Wissenschaft, die bei Kant in der von Schopenhauer[1]) so scharf kritisierten Bezeichnung des Empirischen der Anschauung als eines „Gegebenen" versteckt liegt, in seiner Lehre von der Unerklärlichkeit aller Qualitäten zur vollen Deutlichkeit herausgearbeitet zu haben. Die Tragweite dieser Lehre für die Erkenntnistheorie wird uns später zu beschäftigen haben. Aus dem Bisherigen geht jedenfalls hervor, dass sie das Kor-

---

1) Vgl. Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie, Sämtliche Werke, Ausg. von Grisebach I, S. 559. „Nach der in der transzendentalen Ästhetik gegebenen ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen der Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derselben, über die Art, wie die empirische Anschauung in unser Bewußtsein kommt, wie die Erkenntnis dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten nichtssagenden Ausdruck: „„Das Empirische der Anschauung wird von Außen gegeben"".

relat der Abhängigkeit aller Erklärung von der Mathematik ist. Indem Fries beides betonte, gelangte er zu seiner Lehre von der Theorie, in welcher mathematische, philosophische und historische Erkenntnis sich zu vereinigen hat. Kant schwebt als wissenschaftliches Ideal bei allem „empirischen Realismus" doch stets ein System apriorischer Erkenntnis in seiner Isolierung vor, er sucht daher auch innerhalb der Naturwissenschaft ein Sondergebiet für sie abzugrenzen. Fries macht Ernst damit, daß das Apodiktische in unserer Erkenntnis für sich nur leere allgemeine Form ist, und richtet sein Augenmerk darauf, der einzelnen „historischen" Erkenntnis, die ihre eigenen „unabhängigen Anfänge" hat, durch Unterordnung unter die apodiktischen Formen Notwendigkeit zu verleihen.

F. Der Fortschritt der Reflexionserkenntnis.

Die Vollkommenheit unserer Erkenntnis, wie sie durch die Vereinigung der philosophischen, mathematischen und historischen Wissenschaft erreicht wird, ist nur eine Idee, der wir uns allmählich annähern können.

Wie ist dies möglich? Wie vermag die Reflexionserkenntnis in der Annäherung an dieses Ziel fortzuschreiten?

Das hierzu erforderliche wissenschaftliche Verfahren haben wir in erster Linie von der bloßen wissenschaftlichen Darstellung des schon Gefundenen zu unterscheiden, wie sie in den systematischen, konstitutiven Methoden gegeben wird. Wenn von wissenschaftlicher Methode die Rede ist, sind meist die letzteren gemeint, obwohl es sich hier nur um die Subsumtion des Besonderen unter bereits gefundene allgemeine Gesetze handelt. Ist aber die Aufgabe gestellt, Neues zu finden, so richtet sich die wissenschaftliche Methode nach anderen Regeln. Welches sind diese heuristischen Methoden der logischen Erfindungskunst?

Da alles unser Erkennen der Zeit nach mit einzelner sinnlicher Wahrnehmung anfängt, so wird es sich bei dem, was wir mehr in uns finden sollen, stets um die Erkenntnis

allgemeiner apodiktischer Formen handeln. Wir suchen dabei stets Allgemeines zu dem Besonderen hinzu. Während also das erstgenannte Verfahren stets progressiv ist, das Allgemeine als gegeben voraussetzt, und mit Hilfe der subsumierenden Urteilskraft diesem das Besondere unterordnet, sind die heuristischen Methoden alle regressiv, gehen vom Besonderen zum Allgemeinen und gehören daher der reflektierenden Urteilskraft an.

Dabei haben wir zwei Hauptformen zu unterscheiden. Wir suchen entweder prosyllogistisch zu den besonderen Behauptungen durch Zergliederung die allgemeineren Gründe, welche wir in ihnen schon voraussetzen, dies ist die Methode der Spekulation. Oder wir verfahren regressiv beweisend, indem wir Erfahrungen zu allgemeinen Ansichten kombinierend zu den einzelnen Fällen historischer Erkenntnis, die gegeben sind, das Allgemeine hinzusuchen. Dies ist der Fall der Induktion [1]).

Beide Verfahrungsarten bedürfen einer genaueren Erörterung.

I. Die Spekulation.

Fries wird nicht müde, zu betonen, die philosophische Erkenntnis sei nicht von der Art, daß sie erst völlig neu entdeckt und von den einzelnen erst neu erlernt werden müßte. Vielmehr sei jeder Mensch in ihrem Besitz und wende sie, wenn auch unbewußt und unbedacht beim Denken täglich an. Erst wenn mehrere ihre Meinungen mit einander vergleichen und, etwa in Betreff der Beurteilung der Natur der Dinge, der sittlichen Lebensverhältnisse oder Religionswahrheiten, in Widerstreit mit einander geraten, so zeigt sich, daß unser Urteil in allen diesen Dingen von gewissen allgemeinen Voraussetzungen über Natur, sittliches Leben und den Glauben ausgeht, über die wir uns nur durch Denken klar werden können. Wir haben diese allgemeinen Gesetze, welche aller unserer Erkenntnis zugrunde

1) N. Kr. I, 381 f. Logik 515 f.

liegen, in unserm Geiste aufzusuchen. Dies geschieht durch die zergliedernde Methode der Spekulation.

Wir gehen dabei aus vom gemeinen Verstandesgebrauch, der die Begriffe in concreto anwendet, und suchen dieselben in abstracto darzustellen. Aber wie sollen wir von diesen Beurteilungen des täglichen Lebens zu einem letzten gelangen, das als Prinzip gelten kann? Die bloße Zergliedernng für sich allein gibt mir ja keinen Anhaltspunkt dafür, ob ich nicht noch weiter fortgehen kann, ob ich wirklich zu einem letzten unableitbaren Prinzip gelangt bin. Außerdem sollen diese Prinzipien für sich unerweisliche Sätze und doch, als Verbindung allgemeiner Begriffe, nicht unmittelbar allgemein verständlich sein. Worauf soll dann aber ihre Giltigkeit beruhen?

Die Antwort darauf ergibt sich aus dem eigentlichen Wesen der in der Spekulation zur Anwendung kommenden regressiven Methode. Indem man hier, nicht wie sonst von den Gründen zu den Folgen übergeht, sondern mit den Folgen beginnt und sich zu den Gründen durchzufinden sucht, wird durch dieses logische Experiment der rückwärts gehenden Untersuchung die ganze Bedeutung derselben verändert. Es kommt nämlich hier „zunächst nicht darauf an, die philosophische Wahrheit einem Beweis zu unterwerfen oder sie von andern Wahrheiten abzuleiten, sondern nur sie kennen zu lernen, wie sie eben in uns ist. Es kommt hier zunächst nicht darauf an: das Wesen der Dinge, welche die Gegenstände unserer Erkenntnis sind, sondern nur unsere Erkenntnis selbst als die Tätigkeit unserer Vernunft kennen zu lernen. Mögen diese Erkenntnisse wahr und giltig sein oder nicht; wir fragen zuerst nur, was für Erkenntnisse hat denn der Mensch? wie ist sein Erkenntnisvermögen beschaffen?“ [1]) Die regressive Spekulation beweist also nicht einen Satz durch den andern, sondern sie zeigt nur subjektiv, daß, wer einen gewissen Satz annimmt, die Wahrheit eines andern schon voraussetze. Wir suchen

---

1) Metaphysik S. 99 ff.

z. B. in der Spekulation einen Grund für die Behauptung, daß die Kreisbewegung des Mondes eine stetig wirkende anziehende Kraft der Erde voraussetze — und finden, daß wir diese Behauptung nur als eine Folge des allgemeinen Gesetzes annehmen, daß jede Veränderung, also auch in diesem Fall die in der Kreisbewegung sich darstellende stetige Veränderung der Bewegungsrichtung ihre Ursache haben müsse. Die regressive Methode gibt also der Spekulation einen durchaus subjektiven Charakter. Das Philosophieren wird in eine innere Erfahrungssache verwandelt, es wird zur „erfahrungsmäßigen geistigen Selbstbeobachtung“, zur anthropologischen Untersuchung. Fries will daher diese regressive Methode auch die kritische und die Untersuchung selbst Kritik der reinen Vernunft genannt wissen[1]), denn sie hat es nur mit Beurteilung der Grundüberzeugungen der menschlichen Vernunft zu tun, ohne eine dogmatische Aufstellung darüber geben zu können.

Durch die Spekulation werden also alle wahrhaft allgemeinen Urteile, alle apodiktischen Gesetze aus dem gemeinen Verstandesgebrauche auf dem Wege der Zergliederung herausgehoben.

Da die apodiktischen Gesetze teils mathematische, teils philosophische sind, so haben wir auch zwei Arten der Spekulation zu unterscheiden. Die mathematische Spekulation hat, wenn sie dem Fortschritt der Wissenschaft dienen will, neue Zusammensetzungen zu suchen. Als analytische Heuristik erfindet sie neue Arten der Konstruktion und führt sie auf ihre Prinzipien zurück. Als synthetische Heuristik verwendet sie die gefundene neue Methode, um vermittelst ihrer von den einfachsten Elementen zu den zusammengesetzteren aufzusteigen. Die erste Art der Erfindung ist die seltenste und schwerste. Sie ist allein dem mathematischen Genie zugänglich und ist selbst für dieses oft ein Geschenk des guten Glückes. In dieses Gebiet gehört z. B. die Erfindung der Buchstabenrechnung, und die Erfindung der Differentialrechnung durch Newton und

1) Metaphysik 104.

Leibniz. In der Philosophie dagegen folgt die Erfindungskunst den einfachsten Regeln. Ist nur erst die Sprache so weit ausgebildet, daß sie mit eigener Lebendigkeit eine hinreichende Biegsamkeit der Abstraktion verbindet, was allerdings nicht Sache des einzelnen Mannes sondern der Nation ist, so ist alles gegeben, was der Philosoph zu seinen Erfindungen bedarf. Er hat ja nicht, wie der Historiker, neue Tatsachen zu suchen, oder wie der Mathematiker, neue Zusammensetzungen, sondern er soll nur die Grundformen seiner eigenen Überzeugungen in sich beobachten, wie sie schon da liegen.

Spekulation als Aufsuchen der Prinzipien, als „kritische Methode" ist eben deshalb für die gesamte Philosophie unentbehrlich. Gerade dasjenige Gebiet der Philosophie stellt der Spekulation die wichtigsten Aufgaben, welches wir in der Philosophie ihr gewöhnlich entgegensetzen, das Gebiet der Ideen oder des Praktischen. Denn die Idee ist „nichts anderes, als der ganz aus der Reflexion erzeugte, und nur durch sie geltende Begriff, welcher sich nur durch Spekulation über das dunkle Gefühl des gemeinen Bewußtseins erhebt". Der Mittelpunkt unseres Geistes, ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe, kündigt sich schon dem gemeinen Verstande im dunklen Gefühle der Würdigung des Wertes der Tugend, im dunklen Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen und endlich im Gefühle der Hohheit der Religion als das ewig Bestehende an. Aber es gibt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen, belebt durch jenen Glauben und jene Liebe, aus dem bloßen Kreise des Gefühls in das Begreifliche heraustritt, wo sich das im Gefühl nur Geahnte in helle und klare Begriffe auflöst. Das aber ist die Aufgabe, welche allein die Spekulation zu lösen vermag. Sie trennt sich hier von dem gemeinen Bewußtsein, aber nicht etwa, um der Vernunft neue Gebiete des Übersinnlichen zu eröffnen, sondern einzig, um sie in dem langerworbenen Felde der Erfahrung mit sich selbst zu verständigen[1]).

1) N. Kr. I, 384 ff. Logik 544 ff.

Ist diese Arbeit der Spekulation getan, sind die philosophischen Prinzipien, aufgefunden, so handelt es sich darum, sie zu rechtfertigen. Dies geschieht in der Deduktion, deren Methode wir bereits kennen gelernt haben. Nehmen wir noch als drittes die Aufgabe hinzu, das „systematische Verhältnis der so gewonnenen und gerechtfertigten Prinzipien zur Anwendung im Ganzen der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen", so haben wir die Hauptaufgaben der Philosophie als Wissenschaft, im besonderen der Metaphysik umschrieben.

Die Spekulation ist also nach Fries die für die gesamte Philosophie grundlegende Methode. Ihre Stellung wird dadurch noch deutlicher, daß er ihr im Kantischen System ihren Ort anweist. Jene drei Aufgaben können nämlich, meint Fries, getrennter oder miteinander verbundener behandelt werden. „Stellen wir sie ganz gesondert nebeneinander, so ist die erste diejenige, welche Kant die Grundlegung einer metaphysischen Lehre genannt und vorzüglich klar für die Metaphysik der Sitten bearbeitet hat, die zweite Aufgabe für sich würde ich die Kritik der Vernunft, die dritte aber das System einer rein philosophischen Lehre nennen"[1]. Mit dieser Kantischen Parallele zu seiner spekulativen Methode hat Fries einen glücklichen Griff getan. Denn in der Vorrede zu seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" hat Kant die Absicht dieser Schrift in ganz analoger Weise bestimmt, wenn er sagt: „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufführung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht"[2]. Die Schrift gibt daher Antwort auf die Frage: was ist Moralität? Sie beschäftigt sich mit der quaestio facti[3]), während die Deduktion der Kritik der praktischen Vernunft die quaestio juris entscheidet. Die Stellung

1) Metaphysik 118 f. 2) S. W. VIII, 9.

3) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., V, 56.

beider, der Grundlegung zur Methaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft hat allerdings in Kants Entwicklung verschiedene Phasen durchgemacht[1]), aber schon der Ausgangspunkt der „Grundlegung“, die „gemeine sittliche Vernunfterkenntnis“ gibt Fries das Recht, darin eine seiner Spekulation, die nur das in jeder menschlichen Vernunft Vorhandene zergliedert, analoge Methode zu sehen.

Die volle Bedeutung dieser zentralen Stellung der „Spekulation“ in der Friesischen Methode wird erst hervortreten,

---

1) Es lag keineswegs von Anfang an im Plane Kants, der früher in Aussicht genommenen eigentlichen „Metaphysik der Sitten“ eine solche grundlegende Schrift vorausgehen zu lassen. Ich führe die Data kurz auf (nach der akademischen Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften IV, 627 ff. P. Menzer). Zunächst ist nur die Rede von den „metaphysischen Anfangsgründen der praktischen Weltweisheit“ (Brief an Lampert v. 31. Dez. 1765), von den „reinen Prinzipien der Sittlichkeit „als einem Teil des geplanten Werkes „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (an Herz vom 7. Juni 1771 u. 21. Febr. 1772), dann von der „Metaphysik der Sitten“ (Brief Hamanns an Hartknoch vom 11. Jan. 1783). Erst im April 1784 heißt es in einem Brief Hamanns an Joh. Georg Müller v. 30. April 1784: „Kant arbeitet an einem Prodromus zur Moral, den er anfänglich Antikritik betiteln wollte, und auf Garves Cicero Beziehung haben soll. Den jetzigen Titel lesen wir zum ersten Mal in Hamanns Brief an Scheffner vom 19./20. Sept. 1789, in welchem zugleich mit der Absendung des Manuskriptes die Vollendung des Werkes bezeugt wird. Aber das Verhältnis zur „Kritik der praktischen Vernunft“ war, wie die Vorrede zeigt, noch keineswegs klar. Denn dort heißt es: „Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik der reinen praktischen Vernunft, sowie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft“. Da es aber Kant zu der für eine „Kritik der praktischen Vernunft“ erforderlichen Vollständigkeit noch nicht bringen konnte, so hat er sich „statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient“ (VIII, 8 f.). In der für unsere Frage maßgebenden endgiltigen Ausarbeitung finden wir aber ein Verhältnis beider, welches im wesentlichen mit der Friesischen Gliederung der philosophischen Aufgaben übereinstimmt.

wenn wir die ihr gegenüber völlig untergeordnete und doch mit ihr in der Darstellung der Friesischen Philosophie häufig verwechselte Aufgabe der Induktion genauer kennen lernen.

II. Die Induktion.

1. Die untergeordnete Stellung der Induktion im Friesischen System.

Es liegt nahe, in der Gesamtauffassung eines Systems, wie desjenigen von Fries, welches der inneren Erfahrung eine so große Bedeutung beimißt, der Induktion eine hervorragende Stelle anzuweisen.

In der Tat geschieht dies auch in den meisten Darstellungen der kritischen Philosophie. So macht z. B. H. Ulrici[1]) gegen Fries geltend, die Induktion gewähre nur dann Gewißheit, wenn der Schluß von den Tatsachen auf die allgemeinen Gesetze ein richtiger Schluß und außerdem die weiteren Folgerungen vom Gefühl innerer Notwendigkeit getragen seien, und O. Liebmann[2]) erklärt den Versuch für absurd, die Apriorität jener notwendigen Erkenntnisformen aus einer Betrachtung des erkennenden Subjektes durch Induktion nachzuweisen, da dieses Subjekt selbst samt seinem unzertrennlichen Korrelate, dem Objekte, ohne Voraussetzung von Raum, Zeit und Kategorien, nicht nur nicht empfinden, vorstellen, erkennen könnte, sondern überhaupt nichts wäre. Die philosophische Anthropologie gleiche hier jemandem, der durch Zusammenzählung aller Bäume das Dasein des Waldes nachweisen wolle, sie sehe im Anfang ihres Unternehmens den Wald vor Bäumen nicht. Auf dem Wege der empirischen Induktion könne man immer nur zu einer komparativen Allgemeinheit und einer relativen Notwendigkeit kommen. Empirische Induktion selbst aber sei, so wie ihr Objekt, nur ermöglicht durch die absolute Not-

---

1) H. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie, I, 1845, S. 377.

2) O. Liebmann, Kant und die Epigonen 1865, S. 140—156. Vgl. meine Schrift: Das Kant-Friesische Problem 1902, S. 23 f.

wendigkeit und Allgemeinheit, die Apriorität jener obersten Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kategorien.

Diese und ähnliche Einwände gegen die Friesische Philosophie sind gegenstandslos. Denn er schließt nicht von den Tatsachen auf die allgemeinen Gesetze, seine philosophische Anthropologie gleicht auch nicht etwa demjenigen, der durch Zusammenzählung aller Bäume das Dasein des Waldes nachweisen wollte, sein Verfahren ist vielmehr genau das umgekehrte. Sollten wir bei dem Bild bleiben, so müßten wir sagen: er geht von der Gesamtwahrnehmung des Waldes aus, um diese zu zergliedern. Sein Verfahren der Aufsuchung der philosophischen Prinzipien ist ja, wie sich uns gezeigt hat, das der Spekulation, welche dadurch die eigentliche Rechtfertigung derselben aus einer „Theorie der Vernunft", die Deduktion vorbereitet.

Die Bedeutung der Induktion tritt demgegenüber ganz in den Hintergrund. Es ist nach Fries geradezu der Grundfehler der Erfahrungsphilosophie seit Bacon, „daß sie meint, der Mensch lehre alle Naturgesetze durch die Induktion kennen, daß sie also fälschlich die Methode der Induktion für eine selbständige unabhängige, Methode hält, welches diese doch nie werden kann". Ein Versuch der Verständigung mit der Erfahrungsphilosophie muss daher vor allem darauf ausgehen, ihr das Vertrauen auf die Induktionen zu schwächen[1]). Zu diesem Zwecke muss die Grundlage dieser Induktionen einer näheren Prüfung unterzogen werden.

2. Die Abhängigkeit der Induktion von „leitenden Maximen".

Die Schule der Empiriker wollte die Auffindung allgemeiner Gesetze auf das Prinzip der Erwartung ähnlicher Fälle als Prinzip der Induktion und auf die Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung, also auf die Theorie der mathematischen Wahrscheinlichkeit gründen. Sie gelangen aber auf

1) Metaphysik 185 f.

diesem Wege nur zu untauglichen „empirischen Induktionen", welche durch Zusammenzählen ähnlicher Fälle allgemeine Regeln zu erraten suchen. Das hierbei maßgebende Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle ist, für sich allein betrachtet, nur ein Gesetz der reproduktiven Einbildung und nicht des denkenden Verstandes. Die zuverlässigen „rationellen Induktionen" ruhen alle „auf vorausgesetzten leitenden Maximen, welche selbst durch die philosophische und mathematische Erkenntnis a priori bestimmt werden". Gerade die richtige Lehre von der Schlußkraft der Induktionen führt also über die Erfahrungsphilosophie hinaus und zeigt, daß „alle Induktionen nur durch vorausgesetzte notwendige Wahrheiten der Mathematik und Metaphysik giltig werden"[1]). Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Man hat die Aufgabe zur Berechnung gestellt, wie wahrscheinlich es sei, daß die Sonne morgen wieder aufgehen werde? Aus der seit einigen Jahrtausenden vorhandenen Betrachtung der regelmässigen Reihenfolge dieser Erscheinung berechnet Buffon zur Antwort seine, Laplace eine andere Zahl. Fries sagt dagegen: das Rechnen hat hier gar keine Bedeutung, wir können nur antworten: wir haben gar keinen Grund zu vermuten, daß der regelmässige Verlauf jener Erscheinungen werde unterbrochen werden. Wir nehmen mit Bestimmtheit an, daß der Wechsel der Tageszeiten auf der Erde unverändert fortgehen muß, so lange die jetzigen planetarischen Verhältnisse der Erde ungeändert bleiben, und wir tun dies, weil wir die Gesetze dieser Verhältnisse kennen und eben in diesen die leitenden Maximen haben, welche unser Urteil bestimmen. Eine Änderung dieser Verhältnisse, die nur etwa durch ein Verlöschen des Sonnenlichtes oder durch eine Störung in der Bewegung der Erde von innen oder von aussen her eintreten könnte, vermögen wir nicht in Rechnung zu nehmen, da wir weder für das eine noch für das andere irgend Gründe kennen.

---

1) Metaphysik 185 ff. Logik 444 ff.

Mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung gelangen wir also in der Erforschung von Naturgesetzen stets nur dazu, daß wir aus der Nachweisung der Regelmäßigkeit in einer Reihe von Ereignissen immer sicherer bestimmen können, diese Ereignisse müssen von irgend einem gemeinschaftlichen Grunde abhängen. Das Gesetz dieses Grundes selbst aber vermag sie nicht zu bestimmen. Das ist nur der Induktion mit Hilfe ihrer leitenden Maximen möglich. Wenn sich z. B. für die Beobachtung die Keplerischen Gesetze als giltig für jeden Planeten, für jeden Trabanten der Planeten und jeden Kometen erweisen, so ist mit immer steigender mathematischer Wahrscheinlichkeit ein gemeinschaftlicher Erklärungsgrund dieser Bewegungen zu vermuten. Dieser selbst aber läßt sich nur durch die leitenden Maximen der Mathematik des Himmels bestimmen.

Während also die zergliedernden spekulativen Methoden volle Selbständigkeit besitzen, ist die Induktion niemals selbständig, sondern erhält ihre Beweiskraft nur von den durch Spekulationen aufzuklärenden Prinzipien, welche ihr als leitende Maximen zugrunde liegen müssen [1]). Innerhalb dieser Grenzen vermag sie allerdings regressive Beweise zu führen, indem sie die Erscheinungen unserer leitende Maximen zusammenordnet, während die Spekulation sich damit begnügen muß, allgemeine Regeln durch Zergliederung aufzuweisen [2]).

3. Induktion und empirische Naturgesetze.

Aber hat dann die Induktion für die Philosophie überhaupt irgendwelche Bedeutung? Nach Fries selbst soll die Induktion nur „den Erfahrungswissenschaften dienen, um empirische Naturgesetze zu erforschen", während die kritische Methode allein uns wahrhaft über unsere philosophischen Erkenntnisse aufklären und durch ihre Deduktion deren Prinzipien rechtfertigen kann. Im Gebiete der reinen

1) Metaphysik 187 ff. Grundriß der Metaphysik 30.
2) Logik 562.

Philosophie herrscht die Spekulation als Kritik der Vernunft, im Gebiete der Erfahrung die Induktion, welche die Gebiete der Erfahrung unter ihre Gesetze bringt. Die Spekulation „führt zu philosophischen und mathematischen Erörterungen, Induktion ist nur Nachhilfe für die Unterordnung einzelner Wahrnehmungen unter allgemeine Gesetze". Die Kritik der Vernunft soll nur die Philosophie, die Induktion „die Erfahrungswissenschaften ausbilden"[1]).

Nun ist ja das Ziel der Induktion allerdings nicht die Feststellung eines Einzelfalls, sondern die Aufstellung allgemeiner Gesetze. Dadurch unterscheidet sich die Induktion von der Analogie. Fries befindet sich hier in Übereinstimmung mit Kant. Die Induktion schließt von vielen Dingen auf alle einer Art, die Analogie von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Prinzip gehören[2]). So schließe ich z. B. nach der Induktion: Axendrehung ist bei den meisten Planeten beobachtet worden, also werden sich wohl alle um ihre Axe drehen; dagegen nach der Analogie: weil dieser und jener Planet sich um die Axe drehen, werden es wohl auch Pallas und Juno tun. Fries tadelt daher, daß Kant mit der in der Anmerkung zu diesem Paragraphen gegebenen Regel der Induktion: „was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu", diesen Unterschied wieder verwische. Die Analogie habe für sich gar keine Schlusskraft. Der Schluss von den bekannten Fällen auf die unbekannten sei überhaupt nur möglich mit Hilfe der durch Induktion präsumierten Regel. Sonst wäre ich ja nicht sicher, ob nicht die mir bekannten Arten einer Gattung gerade diejenigen Merkmale besitzen, welche den übrigen nicht zukommen.

1) Metaphysik 184, 182, 169, 159. N. Kr. I, 390.

2) Vgl. Kant, Logik § 84. S. W. III, 320 f. Fries, Logik 36 f., N. Kr. I, 396.

4. Das Verhältnis der Induktion zur philosophischen Anthropologie.

Lernen wir also mit Hilfe der Induktion die durch die Erfahrung auszumittelnden Naturgesetze kennen, um sie nach Analogien anzuwenden, so werden wir dabei in erster Linie an die empirischen Naturgesetze denken. Daß es sich aber nicht ausschließlich um diese allein handelt, geht schon daraus hervor, daß die Auffindung der Prinzipien als Aufgabe der Induktion neben diejenige der Spekulation gestellt wird. Prinzipien werden nach Fries „dem Verstande nie unmittelbar gegeben, sondern er muß sie und ihr Verhältnis zur Anwendung immer erst erfinden. Dieses gelingt der reflektierenden Urteilskraft für reine Vernunfterkenntnis durch Zergliederung, für die Erfahrung durch Induktion“ [1]). Das wichtigste Gebiet der Induktion ist ja die innere Erfahrung, und so fällt ihr die Aufgabe zu, die „allgemeinen Gesetze des Geisteslebens, nach denen sich alle Anlagen desselben entwickeln“, aus den besonderen Untersuchungen herauszuheben und so festzustellen [2]). Wir werden uns daher ihrer gerade da bedienen, wo wir „nicht bei dem nur Beschreibenden der Erfahrungsseelenlehre für diese und jene Klasse von Geistesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten stehen bleiben, sondern wo wir diese reine Tatsache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten heuristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unseres inneren Lebens und somit zu einer physikalischen Theorie dieses Lebens rein nach seinen geistigen Verhältnissen zu erheben“ [3]).

Damit wird also der Induktion eine hervorragende Rolle für die ganze anthropologische Vernunftkritik — denn um diese handelt es sich in der zitierten Stelle — zugeschrieben. Man hat versucht, diese ganze Stelle auf die Deduktion zu beziehen, die allerdings einer „durchaus erfah-

1) Metaphysik 159. 2) N. Kr. I, 49. 3) N. Kr. I, 41.

rungsmäßigen Erkenntnisweise angehöre", nämlich der „ganz subjektiven Untersuchung des Ursprungs gewisser Grundurteile in der Vernunft" [1]. Dabei ist übersehen, daß das Deduktionsverfahren bei Fries keineswegs auf derselben Linie steht, wie die „erfahrungsmäßige Erkenntnisweise" überhaupt. Die Ableitung aus einer Theorie der Vernunft, die Entwicklung aus anthropologischen Prinzipien erhebt sich über die bloße Erfahrungsseelenlehre als „Theorie des inneren Lebens". Eben mit ihr fällt der „philosophischen Anthropologie" eine Aufgabe zu, welche ihre einfache Identifizierung mit der empirischen Psychologie verbietet [2]. Fries stellt daher auch die Induktion in direkten Gegensatz zur Deduktion, wenn er sagt: „Wir haben oben gezeigt, wie diese kritische Methode allein uns wahrhaft über unsere philosophischen Erkenntnisse aufklären und durch ihre Deduktion deren Prinzipien rechtfertigen könne; wie dagegen die Induktion nur den Erfahrungswissenschaften diene, um empirische Naturgesetze zu erforschen" [3]. Allerdings muß

---

1) L. Nelson a. a. O., Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge, II H., S. 274 ff. Die damit verbundene Kritik der Darstellung meiner Schrift: „Das Kant-Friesische Problem" unterschiebt mir, wie dies in den „Abhandlungen" mehrfach der Fall ist, eine Ansicht, die ich nicht vertrat, und die ein leidlich aufmerksamer Leser auch nicht darin finden kann, um dieselbe dann lebhaft zu bekämpfen. Ich habe die Stelle in der N. Kr. I, 41, welche der Induktion eine so umfassende Bedeutung für die „philosophische Anthropologie" zuweist, nicht auf die „Deduktion" bezogen, sondern eben auf die philosophische Anthropologie. Diese Unterschiebung war überhaupt nur dadurch möglich, daß von meinem Satze: „Die Untersuchung der philosophischen Anthropologie soll nach Fries auf den Standpunkt der empirischen Psychologie oder der inneren Selbstbetrachtung beginnen, ... erheben" die hier gesperrten Worte weggelassen und durch die Beziehung auf die Deduktion ersetzt wurden. Die letztere Beziehung ist also ausschließlich Eigentum Nelsons. Inwieweit sie tatsächlich richtig ist, wird sich aus den obigen Ausführungen ergeben, in welchen der Versuch gemacht ist, über die für die richtige Auffassung der Friesischen Philosophie so wichtige Lehre von der Induktion eine vollständige Übersicht zu gewinnen.

2) Siehe oben Kap. I. 3) Metaph 184.

die Deduktion durch Induktionen aus der inneren Erfahrung durch „eine Theorie für die Form der vernünftigen Erkenntnis" vorbereitet werden[1]), aber sie selbst hat eine höhere Aufgabe zu erfüllen, welche durch Induktion nicht lösbar ist.

Deutlicher wird uns die Rolle, welche nach Fries die Induktion in der Philosophie zu spielen hat, wenn wir ihr Verhältnis zur *Spekulation* in Betracht ziehen. Unverkennbar tritt bei Fries die Ansicht hervor, daß die *Spekulation in ihrer Aufgabe einer Aufsuchung der Prinzipien durch die Induktion unterstützt wird*, und es wird von diesem Gesichtspunkte aus die Induktion der Spekulation koordiniert. Die Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft, „die Regel über den Fall hinzuzusuchen", wird nach Fries auf zweierlei Weise erfüllt: „durch Spekulation, wenn die in unserer Erkenntnis schon vorausgesetzte Regel nur für die Reflexion herausgehoben werden durfte, oder durch Induktion, wenn wir die Regel aus gegebenen Fällen erst zu erraten suchen"; und beiden, der Spekulation wie der Induktion ist gemeinsam die Voraussetzung von Gesetz und Regel überhaupt, sie unterscheiden sich nur „nach einem eigenen Verhältnis zu dieser Regel" [2]). Ja, die Induktion tritt geradezu da ein, wo die Spekulation nicht ausreicht. „Wir bedienen uns wissenschaftlich der Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr imstande ist, uns die philosophischen und mathematischen Gesetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu versuchen, ob

---

1) N. Kr. II, 15. Freilich spricht dies Fries gelegentlich in einer Form aus, welche mit jener Gegenüberstellung der Deduktion und der Induktion nur schwer zu vereinigen ist, wenn es z. B. N. Kr. II, 74 heißt: „Im Streite gegen diese beiden [einseitigen Empirismus und einseitigen Rationalismus] sind wir dann auch eigentlich genötigt worden, die höchsten Prinzipien unserer Theorie der transzendentalen Apperzeption durch Induktion aus innerer Erfahrung abzuleiten". Immerhin ist diese Ableitung selbst noch nicht die eigentliche Deduktion und die Wahl der Induktion als polemisch bedingt bezeichnet.

2) N. Kr. II, 294 f. vgl. auch N. Kr. II, 311 „Alle Theorie bildete sich entweder durch Spekulation oder durch Induktion".

wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel erraten können". Und Fries bestätigt die hieraus sich ergebende Beziehung der Induktion auf die philosophischen und mathematischen Gesetze selbst, indem er den „wahren Berechtigungsgrund" für dieses Verfahren darin findet, „daß wir im allgemeinen schon wissen: alle historische Erkenntnis steht unter empirischen Gesetzen und Regeln, die wir nur nicht immer für einzelne Fälle bestimmt genug auszusprechen imstande sind" [1]).

Wie läßt sich diese von Fries der Induktion zugewiesene Aufgabe mit den Bemerkungen vereinigen, nach welchen dasselbe Verfahren nur den Erfahrungswissenschaften dienen soll, um empirische Naturgesetze zu erforschen? Die Antwort auf diese Frage hängt teilweise von der Stellung ab, welche den „leitenden Maximen" in der Induktion zukommt.

5. Die leitenden Maximen.

Die Induktion schließt von der Zusammenstimmung mehrerer Fälle auf die Einheit einer zugrunde liegenden Regel. Die Schlußkraft derselben liegt aber nicht eigentlich in der Anhäufung der einzelnen Fälle, sondern in den leitenden Maximen, welche uns schon im voraus vermuten lassen, wo und wie wir eine Zusammenstimmung der Tatsachen unter Gesetzen zu erwarten haben. Diese Maximen sind verschiedener Art je nach dem Grade ihrer Allgemeinheit. Die allgemeinsten leitenden Maximen für die Ausbildung der Wissenschaften überhaupt sind die Maxime der Einheit, welche besagt, daß alle menschliche Erkenntnis unter Gesetz und Regel steht, die Maxime der Mannigfaltigkeit, nach welcher Gesetz und Regel immer erst anschauliche Erkenntnis der einzelnen Tatsachen fordern, und die beide verbindende Maxime der Wissenschaft, nach welcher das Allgemeine nie aus dem Besonderen entspringt,

1) N. Kr. I, 401.

vielmehr das Besondere stets den allgemeinen Bestimmungen unterliegt. Diese Maximen, welche in ihrer Verbindung die allgemeinen Regeln der Methode für Spekulation und Induktion geben, sind aber selbst keine Gesetze, die als Prinzipien eines Systems der Unterordnung angesehen werden dürften, sie sind uns nur behilflich in der Gewinnung allgemeiner Gesichtspunkte für die Gesetze in einer Wissenschaft oder auch für die Auffindung neuer Gebiete der Anwendung für schon bekannte Gesetze[1]).

Eine zweite Gruppe von Maximen[2]), und zwar die gehaltvollsten unter allen, sind die aus den apodiktischen Erkenntnissen, sowohl den mathematischen, als den metaphysischen entlehnten[3]). Unter den philosophischen und mathematischen Prinzipien steht jede theoretische Untersuchung. Sie müssen daher durch ein richtiges spekulatives Verfahren schon ermittelt sein, ehe die Induktion beginnen kann[4]). Die metaphysischen Erkenntnisse spielen im Gange unseres Denkens überhaupt keine andere Rolle als diejenige leitender Maximen, da sie keine dogmatische Entwicklung in konstitutiven Systemen zulassen. Kriterien dieser Art sind z. B. der metaphysische Grundsatz der Beharrlichkeit, daß allem Wechsel in den Erscheinungen unveränderliche Wesen zugrunde liegen, und derjenige der „Bewirkung", daß alle Veränderungen nach notwendigen Gesetzen von Ursachen abhängen. Nehmen wir in der Natur bestimmte Veränderungen wahr, so setzen wir metaphysisch voraus, daß es Eigenschaften unveränderlicher Wesen und daß sie durch notwendige Ursachen bestimmt seien. Welches diese Wesen und Ursachen für den bestimmten Fall der Erfahrung aber seien, das bestimmt nicht das metaphysische Gesetz selbst,

---

1) Metaphysik 120, 164 ff.

2) Eine Einteilung derselben gibt Fries selbst nicht; sie läßt sich nur aus zerstreuten Bemerkungen zusammenstellen, ermöglicht aber so erst einen Überblick über die Bedeutung derselben für die Induktion und damit über das wenig durchsichtige Verhältnis der Induktion zur Spekulation.

3) Metaphysik 120. 4) Logik 563.

sondern erst mit Hilfe derselben als leitender Maxime „die induktorische Ausbildung der Erfahrungen“ [1]).

Eben diese Ausbildung der Erfahrungen erfordert aber noch eine dritte Gruppe von Maximen. Neben den allgemeinen leitenden Maximen der Mathematik und Philosophie haben wir auch die Erfahrung selbst noch von dem höchsten erreichbaren Gesichtspunkt aus zu übersehen, um daraus „bestimmtere leitende Maximen“ zu bilden. So sind es z. B. die „leitenden Maximen der Mechanik des Himmels“, welche den gemeinschaftlichen Erklärungsgrund der Planetenbewegungen bestimmen. So gibt uns die philosophische Sprachlehre Maximen für geschichtliche Sprachforschung, und eben solche Maximen leiten alle experimentale Naturbeobachtung überhaupt [2]). Die Maximen solcher Induktionen müssen daher für jedes Gebiet der Erfahrung besonders erforscht werden [3]).

6. Resultate.

Nun vermögen wir die Friesische Lehre von der Induktion und ihrem Verhältnis zur Philosophie völlig zu überblicken. Das Resultat ist kein durchaus einheitliches. Die Hauptaufgabe der Induktion ist die Erforschung empirischer Naturgesetze. Sie dient — allerdings nicht als unabhängige Methode, sondern unter der Leitung der auf spekulativem Wege gewonnenen leitenden Maximen — der Naturgeschichte, der Chemie, der Experimentalphysik und Anthropologie, kurz, allen Wissenschaften, die in weitester Bedeutung zur Naturlehre als Erfahrungswissenschaft gehören [4]). Andererseits dient dieselbe Induktion als Ergänzung der Spekulation,

1) Metaphysik 121. 2) N. Kr. II, 295 f.

3) Logik 564, N. Kr. II, 315. Metaphysik 186 f. Die Forderung, daß die Maximen der „rationellen Induktionen“ (der in der Wissenschaft allein zulässigen) erst für jedes Gebiet der Erfahrung besonders erforscht sein müssen, ist Metaph. 186 ungenauerweise von Fries ganz allgemein ausgesprochen, während es doch auch allgemeine leitende Maximen für das Gesamtgebiet der Erfahrung gibt.

4) Metaphysik 176.

indem wir da, wo das Mannigfaltige der Erscheinungen zu weit von den höchsten philosophisch-mathematischen Gesetzen entfernt steht, um vermittelst dieser konstruiert werden zu können, aus den einzelnen Tatsachen das Gesetz zu erraten suchen. Wir gelangen durch sie nicht bloß zu konstitutiven Gesetzen, sondern wir können uns dabei auch der leitenden Maximen, die, wie sich Fries gerne ausdrückt, „insgeheim“ zugrunde liegen, bewußt werden [1], und zwar der „bestimmteren“, für die einzelnen Erfahrungswissenschaften geltenden Maximen, die wir als dritte Gruppe kennen gelernt haben, und für welche die Spekulation nicht ausreicht. Da aber die letzteren nichts anderes sind als angewandte Philosophie und Mathematik, so haben wir, indem wir diese „erraten“, uns philosophische und mathematische Gesetze zum Bewußtsein gebracht. Nun verstehen wir, wie Fries in der Induktion eine Ergänzung der Spekulation sehen kann. Daß aber die Stellung der Induktion in der Philosophie bei Fries nicht zu völliger Klarheit durchgebildet ist, zeigt die einfache Gegenüberstellung zweier Stellen, wie derjenigen, welche der Spekulation und Deduktion die Induktion als Dienerin der Erfahrungswissenschaften und Mittel zur Erforschung empirischer Naturgesetze entgegenstellt, und der anderen, wonach Spekulation und Induktion als Methoden der „reflektierenden Urteilskraft“ sich überhaupt nur nach ihrem Sonderverhältnis zu Gesetz und Regel im allgemeinen, der gemeinsamen Voraussetzung beider unterscheiden [2]).

Die Grundposition der Friesischen Reflexionstheorie wird jedoch dadurch nicht berührt, die wir in dem Satze finden können, daß die Spekulation als kritische Methode allein und wahrhaft über unsere philosophischen Erkenntnisse aufklären kann. Die In-

---

1) Vgl. N. Kr. II, 296.

2) Metaph. 184, N. Kr. II, 295. Hierher gehört auch die Stelle N. Kr. II, 74, wo im Widerspruch mit der Höherstellung der kritischen Methode die Möglichkeit angedeutet wird, die Induktion als „oberste Instanz“ auch in „spekulativen Dingen“ anzusehen.

duktion bleibt stets von ihr und von der Deduktion abhängig, da sie die Giltigkeit der ihr unentbehrlichen, leitenden Maximen, die Giltigkeit der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, niemals von sich aus begründen kann.

Fries steht in dieser methodologischen Frage dem Empirismus gegenüber gänzlich auf der Seite Kants. Der englischen und französischen Erfahrungsphilosophie fehlt nach Fries das „helle Licht einfacher und fester Prinzipien", die nicht selbst der Erfahrung zu entnehmen, sondern auf kritischem Wege zu gewinnen sind[1].

---

1) Vgl. Metaph. 190.

Kapitel VI.

Die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft.

Die Reflexion, welche uns bisher beschäftigt hat, ist nur ein „Wiederbewußtsein"; durch sie beobachten wir nur die in unserem Bewußtsein vorhandenen Erkenntnisse. Woher aber stammen diese Erkenntnisse selbst? Den ersten Inhalt der Erkenntnis von der äußeren und inneren Welt liefert die Sinnesanschauung. Der hierin gegebene Stoff wird durch die mathematische Anschauung in Raum und Zeit verbunden und durch das Denken zu empirischer und mathematischer Wissenschaft erhoben. Was aber der logische Gedankenlauf hier leistet, ist nur die Zusammenordnung von Teilen, der Inhalt liegt teils in der sinnlichen Anschauung der Erfahrung, teils in der reinen Anschauung. Aber es gibt neben der empirischen und mathematischen auch eine philosophische Wissenschaft, deren eigentümlicher Inhalt in den philosophischen Prinzipien besteht und in solchen ursprünglichen Erkenntnissen unserer Vernunft liegen muß, deren wir uns nicht unmittelbar in der Anschauung, sondern nur mittelbar im Denken bewußt werden. Eine genaue Beobachtung des eigentümlichen Inhaltes des logischen Gedankenlaufes muß uns also auf diese ursprüngliche unmittelbare Erkenntnis der Vernunft führen, die den nächsten Gegenstand unserer Untersuchung zu bilden hat.

Diese unmittelbare Vernunfterkenntnis ist, als Wissenschaft dargestellt, die Metaphysik. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß es sich dabei um Erkenntnisse handelt,

welche uns nur durch Denken bewußt werden, und, da wirklich neuer Inhalt durch das Denken gewonnen werden soll, um synthetische Urteile, so daß hier „Metaphysik" völlig im Kantischen Sinne gebraucht wird: „Metaphysik ist die Wissenschaft in synthetischen Urteilen a priori aus bloßen Begriffen."

Die hieraus resultierende Aufgabe ließe sich zunächst in 3 Fragen teilen: „1. welche Behauptungen finden in unseren Urteilen statt, ohne daß die Behauptung auf Anschauung gegründet würde? 2. welche Prinzipien setzen wir bei diesen Beurteilungsweisen voraus? 3. wie entspringen diese Prinzipien in unserem Geiste?" Die Beantwortung der beiden ersten Fragen fällt der Grundlegung und dem System der Metaphysik zu. Nur die letzte gehört im eigentlichen Sinne der erkenntnistheoretischen Untersuchung, der Kritik der Vernunft an.

Es ist charakteristisch für die ganze Friesische Philosophie, daß in der Antwort auf die Frage: „Wie entspringen diese Prinzipien in unserem Geiste?" zugleich die Antwort auf die Frage nach ihrer Giltigkeit liegt. Wir können diese Prinzipien nicht erst machen, sondern nur als vorhandene aufweisen, wir können auch ihre Giltigkeit nicht erst durch unsere wissenschaftlichen Hilfsmittel herbeiführen, sondern nur die schon vorhandene Überzeugung von ihrer Giltigkeit in wissenschaftliche Formen fassen, und dadurch allerdings aus ihr selbst heraus berichtigen. Eine wissenschaftliche Theorie der Vernunft und eine Deduktion der metaphysischen Prinzipien, welche jene Aufgabe zu lösen sucht, setzt also voraus, daß die in diesen Prinzipien zum Ausdruck kommende unmittelbare Erkenntnis der Vernunft sich als etwas unmittelbar Gewisses schon im gemeinen Menschenverstande ankündigt. Das psychologische Medium, durch welches dies geschieht, ist das Wahrheitsgefühl.

A. Die Auffassung der unmittelbaren Erkenntnis im Gefühl.

I. Das „Wahrheitsgefühl" als Tatsache.

Wir verwenden die Begriffe des Verstandes, indem wir schließen. Im Schlusse aber wird stets eine Behauptung aus gegebenen Voraussetzungen abgeleitet. Es muß daher zuletzt erste Voraussetzungen geben, die selbst nicht wieder ableitbar sind. Woher erhalten wir diese? Nicht indem wir sie begreifen, sondern indem wir unmittelbar ihre Wahrheit fühlen. Das Verständliche als Begreifliches führt zuletzt auf ein Unbegreifliches, dessen Wahrheit der Mensch nur fühlt. Es ist daher ein völlig unerfüllbares Verlangen, alles „begreifen" zu wollen. Wissenschaftliche Erkenntnis kann vielmehr überhaupt nur vermittelst ihrer durchs „Gefühl der reinen Vernunft" gegebenen ersten Voraussetzungen bestehen, und die Schlüsse in ihr wiederholen eigentlich nur die in den Voraussetzungen enthaltene im Gefühl gegebene Gewißheit[1]).

Daß Gefühle bei unseren Beurteilungen der Wahrheit mitwirken, bestätigt ja auch die tägliche Erfahrung. Man sagt z. B.: ich fühle wohl, daß du recht haben magst, aber ich sehe es noch nicht klar ein. Oder man antwortet einem, der für ein Geschäft guten Rat sucht: nähere Regeln lassen sich da nicht vorschreiben, dein Gefühl wird dir schon sagen, was du zu tun hast. Ebenso setzen wir ein allgemeines Wahrheitsgefühl, ein moralisches Gefühl, Gewissen genannt, voraus, welches über den sittlichen Wert der Handlungen entscheidet, und ein Gefühl der Lust und Unlust, welches dem Geschmack angehört und als ästhetisches Gefühl dazu dient, das Schöne und Erhabene zu beurteilen[2]). In allen diesen Fällen tritt dem Erschließen einer Wahrheit die unmittelbare Behauptung derselben im Urteil durch Gefühl gegenüber.

---

1) Ps. Anthrop. I, 178; II, Vorr. XV; Metaph. 80.

2) Logik 352, N. Kr. I, 406.

II. Die Arten des Wahrheitsgefühls.

Genauer lassen sich drei Arten des Wahrheitsgefühls unterscheiden.

Die erste Art derselben beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urteils bewußt bin. Jedes Urteil nur nach bestimmten Begriffen und abgemessenen Schlüssen aussprechen zu wollen, ist der Fehler der Pedanterie. Gesunde, lebendige Urteilskraft muß sich im Leben oft dem Gefühl anvertrauen. Insbesondere ist dies der Fall in allen verwickelten Verhältnissen, in welchen schnelle Entscheidung gefordert wird. Hierher gehört teils der praktische Takt des Geschäftsmanns, des Advokaten, der in der verwickeltsten Prozeßsache nach einer kurzen Übersicht eine Entscheidung trifft, des Arztes, der nach wenigen Fragen den Zustand eines Kranken genau zu beurteilen weiß; teils das sittliche Gefühl, wobei das Gewissen unmittelbar ohne Vergegenwärtigung aller Prämissen des Urteils den Wert einer Handlung abmißt. In allen diesen Fällen wirken die Bestimmungsgründe des Urteils, wenn auch nur in dunkler Vorstellung, mit, und wir geben auch zu, daß, wenn wir uns nachträglich ausführlich überlegen wollen, was unser Urteil bestimmt hat, das Gefühl sich in bestimmte Begriffe und Schlüsse müsse auflösen lassen. Wo es daher auf wissenschaftliche Untersuchung ankommt, gilt die Berufung auf diese Gefühle gar nichts, sie gelten nur etwas, sofern sie sich ganz in logisch deutliche Schlußreihen auflösen lassen. Wo diese Kontrolle fehlt, wird das Gefühl der Schutz aller Vorurteile. Hingegen lassen die beiden anderen Arten der Gefühle keine solche Auflösung in Raisonnement zu.

Bei der zweiten Art handelt es sich um die unmittelbare Tätigkeit der subsumierenden Urteilskraft. Ich kann zwar zu einer gegebenen Regel stets wieder eine neue hinzufügen, welche mich lehrt, wie die erste anzuwenden sei. Soll ich aber überhaupt zu wirklichem Denken kommen, so muß ich doch einmal eine Regel unmittelbar selbst

anwenden, einem Begriff unmittelbar etwas unterordnen. Dies geschieht aber nicht wiederum durch vermittelnde Begriffe des Verstandes, sondern durch die unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft im Gefühl.

Die dritte Art der Gefühle zeigt sich als Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft bei jedem Urteil, das wir unmittelbar der Anschauung entnehmen, und bei jedem philosophischen Grundurteil, welches der ursprünglichen Selbsttätigkeit der Vernunft entspringt, z. B. bei dem Ich bin des Selbstbewußtseins, besonders aber auch da, wo die Urteilskraft ihren eigenen für den Verstand nicht erreichbaren Prinzipien folgt, in den Urteilen über Schönheit.

Diese letzte Klasse von Gefühlen ist es also, welche der Auffassung der unmittelbaren Erkenntnis dient. Auch diese sind, wie die der zweiten Art, im Gegensatz zu der ersten, welche sich in Schlußreihen entwickeln läßt, unauflöslich[1]).

Bei der großen Bedeutung, welche Fries der letztgenannten Art des Wahrheitsgefühls für die philosophische Erkenntnis überhaupt zuschreibt, und bei der zentralen Stellung, welche ihm in seinem System zukommt, ist eine genaue Abgrenzung derselben anderen verwandten Begriffen gegenüber erforderlich.

III. Das „Wahrheitsgefühl“ in seinem Verhältnis zum „Glauben“.

Ist das „Wahrheitsgefühl“, von welchem Fries redet, nicht einfach dem „Glauben“ gleichzusetzen? Zur gegenseitigen Abgrenzung beider Begriffe ist es nötig, auf den Friesischen Glaubensbegriff etwas näher einzugehen.

1. Glaube in logischer und in metaphysischer Bedeutung.

Zunächst sind drei Arten des logischen Fürwahrhaltens zu unterscheiden: Wissen, Glaube und Meinung. Wissen

1) Logik 353 ff. N. Kr. I, 407 ff.

bedeutet Fürwahrhalten mit vollständiger Gewißheit. Meinung dagegen heißt nur Fürwahrhalten mit Wahrscheinlichkeit, die Annahme eines vorläufigen Urteils. Wir würden aber gar keine Veranlassung haben, ein solches nur wahrscheinliches Urteil auszusprechen, wenn wir nicht ein Interesse an dieser Annahme hätten. Eben dadurch entsteht aber der Glaube in der gewöhnlichsten Bedeutung des Wortes. Glaube nach logischer Bedeutung des Wortes ist die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Interesse treibt, in Rücksicht ihrer mein Urteil zu bestimmen.

Nun kommen aber dieselben Worte, Wissen und Glauben, auch in den hiervon ganz zu unterscheidenden Überzeugungsweisen der Vernunft in anderer Bedeutung vor. Während es sich in der erstgenannten bloß logischen Bedeutung der Worte nur um Verhältnisse zur Reflexion handelt, betreffen hier Wissen, Glaube und Ahndung die transzendentale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Wissen heißt hier nicht die vollständige Gewißheit, sondern alle Überzeugung aus der Anschauung, Glaube die Überzeugung ohne Beihilfe der Anschauung, und die dritte hier in Betracht kommende Art, die „Ahndung“, heißt die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne „bestimmten Begriff“. Glaube als reiner Vernunftglaube ist daher nach Fries die Überzeugung, welche dem Menschen nur im reinen Denken durch Ideen klar wird. In diesem Sinne „glauben“ wir „an die ewige Wahrheit und ein ewiges Wesen der Dinge an sich, welches unabhängig von Raum, Zeit und Zahl, unabhängig von Natur und Schicksal stattfindet“[1]).

Beides, die logische und die metaphysische Bestimmung dieser Wortbedeutungen, darf nicht verwechselt werden. Fries meint diese Verwechslung in Kants Glaubensbegriff zu finden.

---

1) Logik 423. N. Kr. I. 397 ff. Metaph. 465 ff. Prakt. Philosophie II, 27 ff.

2. Kants Glaubensbegriff.

Kants ältere Bestimmungen des Glaubens bezogen sich auf den historischen Glauben, der nur eine Art des Glaubens im logischen Sinne ist. Stets handelt es sich dabei um ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis eines anderen hin. In Erfahrungssachen, in Geschichte und Beschreibung sind wir meistens darauf angewiesen. Auch Vernunfterkenntnisse, philosophische und mathematische lassen sich so übertragen. Der gemeine Mann glaubt die Religionslehre seinem Katechismus. Selbst Gelehrte müssen viele mathematische, Wahrheiten z. B. beim Gebrauch trigonometrischer Tafeln, auf Zeugnis annehmen. Aber dieser „historische Glaube“ beruht stets auf einem Wahrscheinlichkeitsschluß, welcher bestimmt, ob der Zeuge die Wahrheit gesagt habe, oder nicht. Dieser „Glaube“ kann daher nicht die Überzeugung mit sich führen, welche dem Glauben an die ewige Wahrheit in der Regel zugeschrieben wird, darf also nicht mit dem metaphysischen Glauben vermengt werden.

In der Kritik der reinen Vernunft[1]) hat dann Kant den Glauben genau definiert als ein Fürwahrhalten aus objektiv unzureichenden, subjektiv aber zureichenden Gründen. Aber Fries wendet ein, es käme nun darauf an, noch weiter zu erklären, was dies „subjektiv zureichend“ bedeute, diese nähere Bestimmung fehle bei Kant, und wenn wir sie suchen, so finde sich, daß er die logische und metaphysische Bedeutung des Glaubens miteinander vermengt habe[2]). Bei genauer Lektüre der Kantischen Ausführungen wird man diese Kritik kaum berechtigt finden. Die von Fries vermißte Erörterung dessen, was unter dem „subjektiv zureichend“ zu verstehen sei, wird von Kant tatsächlich gegeben. Das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten kann nach Kant eigentlich bloß in praktischer Beziehung Glaube genannt werden, und zwar ist diese praktische Absicht entweder die der Geschicklich-

---

1) Im dritten Abschnitt des „Kanons der reinen Vernunft“ Kr. d. r. V. 622 f. 2) Logik 424 f., 525 f. N. Kr. I, 399 f.

keit oder der Sittlichkeit. Im ersteren Falle ist die Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen z. B. der Glaube des Arztes, die von ihm nicht sicher festzustellende Krankheit sei Schwindsucht, ein zufälliger Glaube, oder da er dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zugrunde liegt, ein pragmatischer Glaube. Ein „Analogon" dieses praktischen ist derjenige Glaube, der sich auf ein Objekt bezieht, hinsichtlich dessen wir zwar nichts unternehmen, aber doch eine Unternehmung uns wenigstens denken können. Kant nennt dies den „doktrinalen Glauben" und rechnet hierzu z. B. den Glauben, daß es auch Bewohner anderer Welten gebe, aber auch die Lehre vom Dasein Gottes, da die zweckmässige Einheit der Natur als vollendet gedacht, mich nötigt, einen weisen Welturheber vorauszusetzen.

Diesem pragmatischen und diesem doktrinalen Glauben, der nach Kant etwas Wankendes an sich hat, da Schwierigkeiten der Spekulation ihn häufig zurückdrängen, ohne ihn jedoch beseitigen zu können, steht gegenüber der moralische Glaube, der ein notwendiger ist, da er auf schlechthin notwendige Zwecke, nämlich das Handeln nach dem Sittengesetz, sich bezieht und daher auch die einzige Bedingung, unter welcher dieser Zweck mit allen übrigen Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Giltigkeit erhält, nämlich daß es einen Gott und eine künftige Welt gibt, als notwendigen Glauben miteinschließt.

Fries meint nun aber, selbst der Kantische sogenannte moralische Glaube beruhe nur auf einer Mißdeutung des reinen Vernunftglaubens oder der Überzeugung ohne Anschauung infolge einer Vermengung mit dem logischen Begriff des Glaubens[1]), und er sucht dies in seinem „Handbuch der praktischen Philosophie" näher zu zeigen. Wer von der Notwendigkeit der sittlichen Gebote überzeugt sei und Unsterblichkeit und Gottheit als die Bedingungen ihrer Giltigkeit anerkenne, müsse allerdings auch von der Wahrheit der letzteren überzeugt sein, aber man könne das doch nicht als

1) N. Kr. I, 399 f.

das letzte Wort in dieser Untersuchung anerkennen. „In der Erklärung“, fährt Fries fort, „daß Glaube ein nur subjektiv begründetes Fürwahrhalten sei, hat sich Kant doch wohl von dem logischen Begriff der Annahme einer wahrscheinlichen Meinung, welche nur subjektiv bestimmt werden kann, leiten lassen; und allerdings wird auch so, wenn wir irgend etwas als Bedingung der Möglichkeit der notwendig anerkannten sittlichen Gesetze zu bestimmen vermögen, ein, wenn schon subjektives, doch notwendiges Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft bestimmt sein. Allein wie könnten wir denn etwas als Bedingung der Möglichkeit der Sittengesetze bestimmen, wenn uns nur wissenschaftliche und keine ewige Wahrheit zu Gebote steht? Die religiöse Überzeugung, der wahre Glaube kann durch keinen Beweis, auch nicht durch Kants moralischen Beweis im eigentlichen Sinne begründet werden. Jeder anscheinende Beweis enthält hier ein verdecktes ὕστερον πρότερον, denn „das Vertrauen auf Gott, die Grundüberzeugung von dem heiligen Urgrund aller Dinge ist die erste Glaubenswahrheit, von der irgend eine andere nur abgeleitet werden kann“ [1]).

Nun hat aber Kant keinen Zweifel darüber gelassen, daß es sich bei seinem moralischen Glauben nicht um Wissen, nicht um logische Gewißheit, sondern um moralische Gewißheit handelt. Da diese Gewißheit „auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiß etc. . . . das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die zweite einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könne“ [2]). Die einzige Voraussetzung, auf welche dieser Vernunftglaube sich gründet, ist die moralische Gesinnung. Sehen wir da-

1) Prakt. Philos. II, 35 f.

2) Kr. d. r. V. 626, vgl. auch Kritik der prakt. Vernunft 151, 174, 162.

von ab und denken uns „einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgiltig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden“[1]).

Damit tritt der Unterschied, welchen Kant zwischen dem theoretischen Fürwahrhalten und dem Vernunftglauben macht, in voller Schärfe hervor Der Kern der Friesischen Kritik ist aber eigentlich gegen die Beziehung gerichtet, welche bei Kant zwischen der moralischen Gesinnung und dem Inhalt des moralischen Glaubens, zwischen der praktischen Vernunft und den „übersinnlichen Gegenständen“ besteht. Er sieht darin einen, wenn auch nicht theoretischen, so doch moralischen Beweis, der die Giltigkeit einer ewigen Wahrheit eigentlich schon voraussetze. Darin läge der Vorwurf eines Zirkels in der Beweisführung, eine methodologische Frage, die uns, im Zusammenhang mit der allgemeinen Voraussetzung des Erkennens überhaupt, später zu beschäftigen haben wird.

Im bisherigen haben wir zunächst die Grundlage gewonnen, um das Wahrheitsgefühl dem Glauben gegenüber abzugrenzen. Das, was Fries Glauben in logischer Bedeutung nennt, ist schon dadurch, daß es nur zu Wahrscheinlichkeiten führt, von dem Wahrheitsgefühl völlig verschieden. Kants reiner praktischer Vernunftglaube stimmt wenigstens hinsichtlich der unmittelbaren, nicht erst durch Reflexion vermittelten Überzeugung von der Giltigkeit des Sittengesetzes mit dem Friesischen Wahrheitsgefühl überein, bezieht sich aber auf ein engeres Gebiet als dieses auf die philosophischen Grundwahrheiten überhaupt bezügliche „Bewußtsein einer notwendigen rein vernünftigen Erkenntnis“.

3. Fries und Jakobi.

Diese zu enge Bedeutung des Glaubensbegriffes ist auch der erste der Gründe, welche Fries veranlassen, trotz so

1) Kr. d. r. V. 627.

mancher Berührungspunkte dem Glaubensbegriff Jakobis sein „Wahrheitsgefühl“ gegenüberzustellen. Wenn Jakobi die Überzeugung mit unmittelbarer Gewißheit Glaube oder auch Offenbarung nannte, so wählte er mit Offenbarung einen zu künstlichen, mit Glauben einen dem deutschen Sprachgebrauch nicht allgemein entsprechenden Ausdruck. Denn abgesehen davon, daß Glaube als „historischer Glaube“ in vielen Fällen gar keine unmittelbare Gewißheit gewährt, sondern das Urteil nur auf mündliche oder schriftliche Zeugnisse gründet, gibt es außer den Religionswahrheiten, auf welche der Glaube sich bezieht, noch mancherlei Fälle, in denen wir Urteile mit unmittelbarer Gewißheit behaupten, Urteile über Wahrgenommenes auf Grund von Sinnesanschauungen, Behauptung mathematischer Grundsätze aus reiner Anschauung, Voraussetzung philosophischer Grundwahrheiten. Wer wird z. B. sagen, er glaube daran, daß jede Veränderung eine Ursache habe oder daß in allen Gegenwirkungen der Körperwelt die Masse weder vermehrt noch vermindert werden könne, und doch setzt der gemeine Menschenverstand in den gewöhnlichen Beurteilungen des täglichen Lebens diese Wahrheiten voraus. „Nur bei den Religionswahrheiten, z. B. bei der Überzeugung, daß die Seele unsterblich, daß ein heiliger Wille der Urheber aller Dinge sei, ist das Wahrheitsgefühl zugleich reiner Glaube, eine Überzeugung des sittlichen Selbstvertrauens“[1]).

Fries trifft damit denjenigen Punkt, welcher Jakobis Glaubensphilosophie die meisten Angriffe eingetragen hat.

---

1) Metaph. 73 f., vgl. auch N. Kr. I, 338: „Jakobi appellierte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachste Überzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; seine Sätze aber blieben zu undeutlich, er behielt nur mit der Negative recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appellieren? Die den Glauben haben, sind wohl geschützt, die Kunst ist nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen diese ist aber das Lobpreisen des Glaubens nur gewalttätiges Parteimachen, um nicht allein zu stehen, sondern sich mit seinen Freunden als den Auserwählten und Eingeweihten in Ansehen zu erhalten.“

Die weitere Bedeutung des „Glaubens“, die Ausdehnung dieses Begriffes auf Objekte, auf welche er gewöhnlich nicht angewandt wird, bildet einen der Hauptgegenstände der Jakobischen Schrift: „David Hume über den Glauben“ [1]), und und der Gedankengang dieser Schrift bestätigt das Recht der kritischen Vorsicht, mit welcher Fries für die ihm mit Jakobi gemeinsame „Überzeugung mit unmittelbarer Gewißheit“ die Bezeichnung „Wahrheitsgefühl“ derjenigen des „Glaubens“ vorzog. Schon der Eingang des Gesprächs beleuchtet die Begriffsverwirrung: „Ich: . . . Sehen sie den Band an! — Humes Essays! Er: Also wider den Glauben? Ich: Für den Glauben! Haben sie den Hume kürzlich gelesen?“ und Jakobi — Ich verteidigt sich dann gegen den Vorwurf, einen „blinden Glauben“ zu lehren, durch den Hinweis auf die eines strengen Beweises nicht fähige und darum auch nur zu glaubende unmittelbare Gewißheit der äußeren Gegenstände und — was für uns von besonderem Interesse ist — auf die Autorität Humes und seinen Begriff des belief. „Alle die bitteren Vorwürfe“, heißt es da, „die ich eben abgelesen habe, die muß alle hier mein guter David Hume aufladen. Er mag sehen, wie er sich mit der Logik und dem Menschenverstande vergleicht, und zu den ersten Regeln des Vernunftgebrauchs den Rückweg findet; er mag sehen, wie er die Vorwürfe von κενοδοξία, von Wortspielerei, Windmacherei, blauem oder leerem Dunst, vornehmlich aber den Verdacht von sich abtreibe: er wolle unvermerkt alles auf Glauben an positive Sätze der Religion zurückbringen. Denn es ist auch nicht Einer von diesen Ausfällen, der ihm nicht gerade auf den Leib ginge, da er sich des Wortes Glaube nicht allein in demselbigen Verstande, worin es von mir gebraucht worden ist, bedient, sondern auch bei demselben mit Bedacht sich aufhält, um zu erhärten, daß es das eigentliche Wort für die Sache sei; das Einzige, dessen man sich dabei mit Fug bedienen könne“ [2]).

1) F. H. Jakobis Werke II, 127 ff.: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch.

2) a. a. O. 149 f.

Aber Jakobi kann sich in dieser Form auf die Autorität Humes nur deshalb berufen, weil er das Wort belief mit Glauben übersetzt, und dieses deutsche Wort auch das mitumfaßt, was Hume als faith bezeichnet. Gerade derjenige Unterschied, dessen Nichtbeachtung den Gegnern Jakobis so anstößig war, ist bei Hume vorhanden. Während Jakobi die unmittelbare Überzeugung vom Dasein der sinnlichen Objekte mit derjenigen vom Übersinnlichen in dem einen Worte Glauben zusammenfasst, gebraucht Hume für den religiösen Glauben die Sonderbezeichnung faith und versteht unter belief die aus einer gewohnheitsmäßigen Verknüpfung der Vorstellungen entspringende Überzeugung von der Existenz eines Gegenstandes oder seiner Beziehung zu anderen Objekten, die sich von der Einbildung nur durch ein eigenartiges Gefühl unterscheidet[1]).

Bei Jakobis Gewährsmann Hume findet sich also gerade derjenige Unterschied, den Fries bei Jakobi vermißt, die Unterscheidung zwischen dem religiösen Glauben und der Überzeugung mit unmittelbarer Gewißheit überhaupt.

---

1) Man vergleiche folgende Stellen bei Hume: „It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure." „I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain." An Enquiry concerning Human Understanding, Sect. V, Part II. Ausgabe von Green and Grose Vol. II, S. 134; und die andern: a. a. O Sect. XII, Part. III: „Divinity or Theology, as it proves the existence of a Deity, and the immortality of souls, is composed partly of reasonings concerning particular, partly concerning general facts. It has a foundation in reason, so far as it is supported by experience. But it best and most solid foundation is faith and divine revelation"; endlich in den Dialogues concerning Natural Religion (A Treatise of Human Nature and Dialogues concerning Natural Religion. Ausg. Green and Grose, Vol. II, 382): „You propose then, Philo, said Cleanthes, to erect religious faith on philosophical scepticism; and you think, that if certainety or evidence be expelled from every other subject of enquiry, it will all retire to these theological doctrines, and there acquire a superior force and authority."

Übersetzt man das Humesche belief mit Glauben[1]), so wird der ganze Unterschied wieder verwischt, und allen den Mißverständnissen, welche die glücklichere Formulierung dieser Überzeugungsweise im Friesischen „Wahrheitsgefühl“ zu vermeiden wußte, ist wieder Tür und Tor geöffnet.

Wird so von Fries der religiöse Glaube nur zu einer besonderen Art des Wahrheitsgefühls in Beziehung gebracht und dadurch von dem Wahrheitsgefühl überhaupt unterschieden, so handelt es sich nun weiter darum, dasselbe der Sinnesanschauung gegenüber abzugrenzen.

IV. Das Verhältnis des „Wahrheitsgefühls“ zum „Sinn“.

Fries liegt besonders daran, eine Vermischung seines „Wahrheitsgefühls“ mit dem „Sinn“ oder mit der Anschauung zu verhindern.

Diese Vermischung hat nach Fries teils der Mystizismus, teils die englische Psychologie verschuldet.

1. Fries und der Mystizismus.

Der Lehre von Wahrheitsgefühl ist vorgeworfen worden, die Berufung auf das Gefühl sei mystisch und begünstige die Schwärmerei. Aber dieser Vorwurf ist nur dadurch möglich, daß das Wahrheitsgefühl mit „Sinn“ verwechselt wurde. Mystizismus besteht keineswegs darin, daß der Mensch seinem Wahrheitsgefühl folgt, sondern darin, daß er sich auf keine wissenschaftliche Rechtfertigung der Aussprüche seines Gefühls einlassen will, in der Einbildung des Schwärmers, daß er eines nur ihm eigenen inneren

---

1) Am meisten dürfte sich noch der Ausdruck „Überzeugung“ empfehlen. Die Übersetzung mit „Gewißheit“, die z. B. Riehl (Der philosophische Kritizismus I, 65, neben „Überzeugung“ und in mißverständlicher Weise damit abwechselnd) gebraucht, wird wohl deshalb besser vermieden, weil Hume selbst das entsprechende englische Wort certainety (z. B. Enquiry a. a. O. II, 22) für die durch Demonstration nachweisbaren Wahrheiten der Mathematik anwendet.

„Sinnes", einer geheimnisvollen inneren Anschauungsweise teilhaftig worden sei, oder — so ist es bei den großen wissenschaftlichen Vertretern des Mystizismus — in der Verwechslung der gedachten Erkenntnis mit der anschaulichen. So beurteilt Pythagoras die abstrakten rein mathematischen Formen, Platon die abstrakten logischen Formen in derselben Weise, wie wir die Gegenstände der Sinnesanschauung zu beurteilen pflegen. Was also den Mystikern gemeinsam ist, ist eigentlich die Voraussetzung eines höheren Anschauungsvermögens, während die Anschauung beim Menschen doch nur als Sinnesanschauung möglich ist.

Dieser mystische Grundzug ist es auch, der nach Fries der Philosophie seines Freundes Jakobi eigen ist, und durch die er sich von ihm geschieden weiß. Er spricht sich darüber am deutlichsten in seiner Geschichte der Philosophie aus[1]). Jakobi erkannte mit durchgreifendem Scharfsinn die Schwäche des logischen Dogmatismus, die darin liegt, daß jeder Beweis wieder Voraussetzungen fordert, alle erweisliche Wahrheit daher auf unmittelbaren ersten Wahrheiten ruhen muss. Daraus hätte sich für ihn die Aufgabe ergeben müssen, das System dieser unmittelbaren und unerweislichen notwendigen Wahrheiten aufzusuchen und nachzuweisen. Aber eine solche schulmäßige Aufgabe stellte er sich nicht, sondern er gefiel sich nur darin, philosophische Herzensangelegenheiten rednerisch auszuschmücken, rednerisch zu verteidigen, und so wandte er seine Lehre vom Glauben besonders zur Verteidigung des Glaubens an eine höhere göttliche Wahrheit an. Damit verwickelte er sich, obwohl entschiedener Feind alles Mystizismus, doch in eine mystische Art zu philosophieren und „befreundete sich mit jener angeblich geistreichen Dunkelsprecherei, wofür die Leute den Hamann loben, und welche in der liebenswürdigeren Weise z. B. des Claudius und Herder in humoristische Dichtung übergeht, aber auch so dem festen wissenschaftlichen Denker

1) Fries, Geschichte der Philosophie II, 1840, S. 645 ff., vgl. auch Fries, Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, den Abschnitt: „Jakobis Gabe und seine Fehler", 38 ff.

nur lästig wird mit ihren Sprüchen, die, wenn sie philosophisch gemeint sein sollen, weder wahr noch falsch sind". Von hier aus ist auch Jakobis Streit mit Kant zu beurteilen. Jakobi hat vollkommen recht gegen Kant in den Einwendungen, welche er gegen Kants Lehre vom transzendentalen Idealismus macht. Es weist ganz richtig darauf hin, wie Kant in seinen scharfen Sätzen von der gänzlichen Unerkennbarkeit der Dinge an sich seinem eigenen transzendentalen Idealismus und dann seiner Lehre widerstreite, daß der Gegenstand in der Sinnesanschauung den Sinn zu seiner Erkenntnis affiziere. Allein Jakobi gibt dem ganzen Streit dadurch eine falsche Wendung, daß er die eigentliche Bedeutung des transzendentalen Idealismus nie verstand und gegen Kant für einen Realismus streitet, den Kant nie verworfen hatte, sondern in seiner ganzen intelligibeln Weltansicht voraussetzte. So trifft seine Gegenrede eigentlich immer nur den Fichteschen Idealismus, niemals aber wahrhaft den Kantischen. Doch diese ganze Polemik der Einwendungen taugt nie zur Bestreitung eines großen philosophischen Werkes. So ist Jakobi hier an einem untergeordneten Fehler Kants hängen geblieben und hat daneben nicht gesehen, daß Kants großes Werk ja gerade die große Aufgabe löst, auf die er selbst hinwies, ohne sie zu lösen. „Das ganze große Werk des transzendentalen Leitfadens und des kategorischen Gebotes, sowie die richtige Behandlung des transzendentalen Idealismus in der Lehre von den Antinomien hat er gar nicht beachtet, wiewohl mit dieser Nachweisung der synthetischen Urteile a priori gerade alle jene philosophischen Grundwahrheiten nachgewiesen worden sind, welche Jakobi dem Glauben oder dem Gefühl fordert."

Der spätere Jakobi hat wenigstens den Unterschied zwischen der „Sinnesempfindung" und dem die „Erkenntnis des Übersinnlichen vermittelnden Geistesgefühl" stark betont und durch die enge Beziehung, in welche er nun das letztere zur „Vernunft" setzt, eine Annäherung an die Friesische Gefühlstheorie vollzogen. Er beklagt es jetzt, daß er dreißig Jahre vorher in dem Gespräch „David Hume über

den Glauben" mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen Vernunft nannte, was nicht Vernunft ist: nämlich das über der Sinnlichkeit schwebende Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse, das doch unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren kann, daß er dagegen das, was die Vernunft wirklich und wahrhaft ist „das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Giltigkeit dieser Voraussetzung" unter dem Namen Glaubenskraft über die Vernunft stellte — eine Quelle arger Mißverständnisse und unüberwindlicher Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meinung[1]. Jetzt aber ist ihm das „Vermögen der Gefühle", dasjenige, welches den Menschen allein „von dem Tiere spezifisch unterscheidet, ihn der Art, nicht bloß der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über dasselbe erhebt", „mit der Vernunft eins und dasselbe"; oder anders ausgedrückt: „Es gehet uns das, was wir Vernunft nennen, und über den bloßen, der Natur allein zugewandten Verstand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle." „Wo Vernunft nicht ist, da sind auch keine objektive, etwas außer ihnen selbst dem Bewußtsein unmittelbar darstellende Gefühle; wo solche Gefühle sind, da ist unfehlbar auch Vernunft; da offenbaren sich und treten tätig hervor Freiheit, Tugend, Gotteserkenntnis, Weisheit und Kunst." Jakobi beruft sich auch auf die Friesische Theorie des Gefühls und erklärt sich mit ihm einverstanden, wenn er die objektiven oder reinen Gefühle für unmittelbar aus der Vernunft entspringende Urteile erklärt und sie Grundurteile der Vernunft nennt.

Aber er weicht von Fries immer noch darin ab, daß er neben der Anschauung durch den Sinn eine rationale Anschauung durch die Vernunft annimmt, die uns die

[1] Jakobi, Vorrede (zu der Schrift David Hume über den Glauben) zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften. Jakobis Werke II. Bd. 10 f., 60.

Natur jenseitiger Gegenstände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht. Die Sprache besitze keinen anderen Ausdruck, um die Art und Weise anzudeuten, „wie dem Verstande das den Sinnen unerreichbare, in überschwenglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objektives — das er keineswegs bloß erdachte — zu erkennen gegeben wird“ [1]).

Gerade diese Voraussetzung eines höheren Anschauungsvermögens ist es ja, welche Fries nicht gelten lassen will.

2. Fries und die Engländer.

Aber stimmt diese Lehre vom Wahrheitsgefühl nicht mit der von den Gegnern Humes, besonders Reid, vertretenen Lehre vom common sense und den Aussprüchen des common sense, vom „gesunden Menschenverstand“, wie man das Wort übersetzt hat, überein, deren Seichtigkeit doch von Kant und seinen Anhängern hinlänglich nachgewiesen worden ist? „Der Absicht nach“, meint Fries, kommt diese Lehre vom Wahrheitsgefühl ja mit der ganzen Aufgabe der Kritik der Vernunft überein. Aber Reid mit seinen Anhängern teilt den allgemeinen Fehler aller neuern englischen Philosophen, von denen vielleicht nur Richard Price auszunehmen ist, daß sie die philosophische Erkenntnis durch einen eigenen Sinn, in unserem Falle durch einen „Gemeinsinn der Menschen“ erklären wollten. Ihre Untersuchung konnte daher nicht die rechte Tiefe erhalten [2]).

Es ist bemerkenswert, mit welcher Schärfe hier Fries, der angebliche „Psychologist“, die Begründung seines „Wahrheitsgefühls“ durch die empirische Psychologie der Engländer ablehnt. Irgendwelcher „Sinn“, wie ihn die Engländer als Quelle höherer Erkenntnis annehmen, ist ihm als Medium der Erkenntnis der philosophischen Wahrheiten unzureichend. Für ihn ist das „Gefühlsvermögen eine unmittelbare Selbsttätigkeit“, nämlich die „unmittelbare Selbsttätig-

1) a. a. O. S. 61 f., 109, 59. 2) Metaphysik 75.

keit der Urteilskraft", und indem er diese Auffassung auch Kant gegenüber verteidigt, gibt er seiner Theorie des Wahrheitsgefühls die letzte Zuspitzung.

V. Die Stellung des „Gefühlsvermögens" bei Fries.

Kant hat nach Fries das Verdienst, zuerst die Bedeutung der Worte Empfindung und Gefühl strenger auseinandergehalten zu haben. Aber er schränkte den Begriff des Gefühls dann allzusehr ein. Wenn er unter Gefühl das ganz Subjektive in der Vorstellung versteht, das keine Erkenntnis des Gegenstandes vermittelt, unter Empfindung dagegen das Objektive, so daß die grüne Farbe der Wiese zur Empfindung, die Annehmlichkeit derselben fürs Auge zum Lustgefühl gehört, so ist diese Erklärung eigentlich nur für die Lust am Angenehmen richtig, und doch hat das Gefühl noch so manchen anderen Gegenstand als die Lust. Im Grunde versteht Kant unter Gefühl immer „den äußeren Sinn des Gemeingefühls", sofern dieser auf Lust und Unlust einwirkt. In der Kritik der praktischen Vernunft setzt Kant bei der Lehre von Neigung und Achtung das Gefühl der Lust und Unlust den verständigen Bestimmungsgründen des Willens entgegen, und auf ähnliche Weise erklärt er die Lust am Schönen in der Kritik der Urteilskraft[1]. Seine ganze Theorie der Lustgefühle läuft darauf hinaus, dieses Gefühl der Lust als ein eigenes, ursprüngliches, von keinem andern abzuleitendes Element in der Organisation der Vernunft anzunehmen, und in Anlehnung an ihn hat man überhaupt zwischen das Erkenntnisvermögen und die praktischen Vermögen unseres Geistes ein eigenes Gefühlsvermögen in die Mitte legen wollen; die einen unter Berufung auf die „dunkleren Anfänge unserer Geistestätigkeiten, gleichviel ob sie der Erkenntnis der Lust oder der Bestrebungen angehören, die anderen mit dem Hinweis auf den Sprachgebrauch des gemeinen Lebens, der mit den Ausdrücken gefühlvoll und gefühllos die leichtere Anregbarkeit zu den zarteren Gemüts-

1) Metaphysik 77 f., Anmerkung. N. Kr. I, 410, 412.

bewegungen der Liebe, des Wohlwollens der Teilnahme usw. bezeichnet und schließlich dazu führt, „das nur kontemplative Gebiet unseres inneren Lebens in Lust, Liebe und Wünschen“, das Reich des Geschmackes und der Unterhaltung im Gegensatz gegen das tätige Leben der Begierden, Bestrebungen und des Willens mit Gefühl zu benennen.

Diesen Ansichten gegenüber behauptet Fries, daß ein solches Gefühlsvermögen „gar keine eigene Grundlage unseres Geistes“ sei. Jene dunkleren Anfänge der geistigen Lebenserregung seien demselben Vermögen der Erkenntnis, Lust oder Bestrebung zuzuschreiben, welchem die klarere Entwicklung zukommt, und, was die zweite Ansicht betreffe, so werden offenbar Begierde, Wille und Bestrebung von denselben Anregungen des Gemütes in Lust und Liebe belebt, welche auch das kontemplative Leben in Sachen des Genusses, des Geschmackes und der Wünsche ausbilden.

Fries hält daher das Wort Gefühl in diesen Gebieten für entbehrlich. Allerdings wird der gewöhnliche Sprachgebrauch stets dazu führen, daß das Wort auch zur Bezeichnung des nur Gemütlichen im Geistesleben im Gegensatz gegen Tat und Willenskraft gebraucht wird; und Fries selbst bekennt — was zum vollen Verständnis seiner Gefühlslehre stets im Auge behalten werden muß —, daß er selbst, dem Kantischen Sprachgebrauch gemäß, es nicht immer vermieden habe, das Wort in dieser Bedeutung anzuwenden. Aber seine Einteilung der Grundvermögen verzichtet auf diesen Ausdruck[1]) und stellt der „Erkenntnis“ und der „Tatkraft“ zur Bezeichnung dessen, was man gewöhnlich Gefühl nennt, das „Gemüt oder Herz“ zur Seite. Dagegen scheint es Fries ein dringendes Bedürfnis für die philosophisch-anthropologische Sprache, „mit einem bestimmten Ausdruck den unmittelbaren willkürlichen Akt des Bewußtseins im Denken, mit dem wir unmittelbar jedes Ist als Kopula im Urteil aussprechen, einerseits von der Empfindung und dem unwill-

1) Vgl. oben S. 15 ff. die Darstellung der Grundvermögen und der Ausbildungsstufen.

kürlich sinnlichen Bewußtsein, andererseits von dem ermittelten Denken in Begriffserklärungen und Schlüssen zu unterscheiden, und er findet dafür keinen anderen Ausdruck als „Wahrheitsgefühl", das Gefühl, „in" welchem dem Menschen alle philosophischen Grundbehauptungen, alle religiösen Beurteilungen „gelten"[1]).

Was Fries Wahrheitsgefühl nennt, darf also nicht unter den herkömmlichen Begriff des Gefühls subsumiert werden. Es ist ja die „unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft" selbst, es erhält nie durch Lust und Unlust seine Bestimmungen, sondern ist ein „Akt der Denkkraft"[2]).

Von den beiden Beziehungen, durch welche Kant die Kritik der Urteilskraft als ein Verbindungsmittel der theoretischen und der praktischen Philosophie charakterisiert, der Mittelstellung der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, und der Mittelstellung des Gefühls der Lust und Unlust zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen betont Fries fast ausschließlich die erstere und sieht daher auch im „Wahrheitsgefühl" eine unmittelbare Selbsttätigkeit der Urteilskraft. Auch von Kant sagt er: „Hätte er bemerkt, daß man statt Gefühl der Lust ganz im allgemeinen auch Beurteilung der Zweckmäßigkeit sagen kann, so würde dieser ganze Teil seiner anthropologischen Theorie [die Theorie des Gefühls] anders ausgefallen sein." Fries dagegen glaubt gezeigt zu haben — indem er dabei zugleich einem modernen Begriff eine Stelle in seiner Philosophie anweist —, daß dieses Gefühl der Lust „nichts als Urteilskraft ist, welche nach der Regel des Wertes entscheidet"[3]).

Die Friesische Philosophie reiht sich damit in die Gruppe der Systeme ein, welche das Gefühl in irgend einem Sinne zum Grundprinzip machen. Unter den nachkantischen Philosophen steht ihm darin am nächsten Schleiermacher. Die Rolle, welche hier dem Gefühl zufällt, ist allerdings eine etwas andere. Nach der systematischen Begründung, welche Schleiermacher seiner Gefühlslehre in der Dialektik gegeben

1) N. Kr. I, 410, 412 ff. 2) N. Kr. I, 410, 415. Logik 352.
3) N. Kr. I, 410 f.

hat, sind in jedem wirklichen bestimmten Denken zwei Elemente, die organische und die intellektuelle Funktion, jedoch in verschiedenem Verhältnis, und „so teilt sich alles Denken in drei Gebiete, das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider“ [1]). Dieser Mittelstellung des Anschauens zwischen Wahrnehmen und Denken entspricht diejenige des Gefühls zwischen Denken und Wollen. Nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl, „haben“ wir den transzendentalen Grund, welcher für beides, das Denken wie das Wollen, uns erst Gewißheit gibt [2]). So hat Fries mit Schleiermacher, der wie er selbst ein Schüler der Herrnhuter war [3]), die zentrale Stellung des Gefühls gemein; aber er unterscheidet sich von ihm einerseits durch seine Ablehnung einer Verbindung der Anschauung mit dem Gefühl, die für Schleiermacher, bei allem Schwanken über das Verhältnis beider im einzelnen [4]), feststeht, und andererseits durch die Ausschaltung des auch in Schleiermachers Gefühlslehre enthaltenen mystischen Elements. Fries, in dessen innerer Entwicklung schon im theologischen Seminar zu Niesky Kant und die Herrnhuter zusammentrafen [5]), macht zum Medium seiner „unmittelbaren Erkenntnis“ das Wahrheitsgefühl, aber der Geist Kants läßt ihn in jeder sinnlich anschauungsmäßigen oder mystischen Modi-

1) Schleiermacher, Dialektik, herausg. von Jonas 1839, § 115 S. 61 f. 2) a. a. O. § 214 u. 215, S. 150 ff.

3) Merkwürdig ist, daß es weder in Niesky, wo Schleiermacher noch gleichzeitig mit Fries im Pädagogium war, noch später zu persönlichen Berührungen zwischen ihnen kam, während doch auf die Entwicklung beider so viel Gleiches, zum Teil mit gleichen Erfolgen eingewirkt hat. Vgl. E. L. Th. Henke, Jakob Friedrich Fries, Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt. Leipzig, 1867, S. 9.

4) So in den verschiedenen Ausgaben der „Reden über Religion“; vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1878, S. 98 f.

5) Vgl. Henke a. a. O. S. 23 ff.

fikation desselben eine Gefährdung der allgemeingiltigen und notwendigen Vernunfterkenntnis erblicken. Das Gefühl ist ihm allerdings ein unmittelbares Innewerden der Wahrheit; „aber keineswegs wird dadurch der gebildete Geist auf eine mystische, nur schwärmerisch anzuerkennende Quelle der Wahrheit verwiesen, sondern es wird ihm zur wissenschaftlichen Aufgabe gemacht: in der Kritik der Vernunft die Aussprüche dieser Wahrheitsgefühle richtig darzustellen und durch die Theorie der erkennenden Vernunft zu rechtfertigen“ [1]).

Der Zögling der Brüdergemeinde in ihm erhebt die Gefühle zur Quelle der wahren Erkenntnis, der Schüler Kants macht aus dem Gefühl die „unmittelbare Selbsttätigkeit der Urteilskraft“ und fordert eine Rechtfertigung des Gefühlten durch Deduktion.

B. Systematische Übersicht der in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft vorhandenen Formen.

Einer Theorie der unmittelbaren Erkenntnis fällt zunächst die Aufgabe zu, die im Wahrheitsgefühl uns zum Bewußtsein kommenden Erkenntnisse vollständig darzustellen, dann aber sie durch Deduktion zu rechtfertigen.

I. Die allgemeinen Formprinzipien der Vernunfterkenntnis.

Die Form der vernünftigen Erkenntnis überhaupt ist Einheit und Notwendigkeit.

1. Die Notwendigkeit.

Der Unterschied der Begriffe des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen bezieht sich unmittelbar nur auf

---

1) N. Kr. I, 414. W. L. M. de Wette, der bedeutendste Anhänger der Friesischen Philosophie unter den Theologen sagt daher in seinem Fries gewidmeten Nachruf (E. L. Th. Henke a. a. O., S. 288): „Mit Schleiermacher teilt Fries das Verdienst der Entdeckung und Verbreitung des Grundsatzes, daß die Religion ihren unmittelbaren

den denkenden Verstand d. h. die Reflexion, ist also subjektiver Art. Ein jedes Ding ist mit Notwendigkeit so, wie es ist. Sage ich also von etwas aus: das ist wohl möglich, das kann wohl sein, so bedeutet dies nur: ich kann nicht beurteilen, ob es ist, oder ob es nicht ist. Die „Sphäre des Möglichen ist daher für das Wesen der Dinge nicht größer und nicht kleiner als die des Wirklichen und Notwendigen".

Unsere Anschauung für sich ist an den Augenblick der Wahrnehmung gebunden, sie gilt nur für einen bestimmten Augenblick in der Zeit und für eine bestimmte Stelle im Raum, führt also je für sich allein nur zu einer assertorischen Erkenntnis. Erst mit Hilfe der allgemeinen Vorstellungen, welche als solche der Sphäre des Möglichen angehören, vermögen wir uns der notwendigen Bestimmungen selbst bewußt zu werden, die allein das Gesetz für unsere vollendete Erkenntnis darstellen. Erst dadurch wird das Bewußtsein zu einem „Bewußtsein überhaupt", das schlechthin eine Wahrheit behauptet und mit seiner Giltigkeit nicht an die bestimmte Stelle in Raum und Zeit gebunden ist, in der es ausgesprochen wird. Die Reflexion also steigert das assertorische Bewußtsein durch problematische allgemeine Vorstellungen zu einem apodiktischen, „welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen inneren Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der inneren Erfahrung erhoben werden" [1]).

Nun muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft selbst ein Grund liegen, weshalb die Reflexion nur in der dreifachen Abstufung des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Dieser Grund, der sich aus dem Bisherigen ergibt, liegt darin, daß unsere unmittelbare Erkenntnis ihren Inhalt nur durch die sinnliche Anregung empfängt, welche in jedem der wechselnden Geisteszustände eine andere, nur

Lebenspunkt im Gefühle hat; doch ist bei ihm der Nachweis viel sicherer und wissenschaftlicher als bei jenem."

1) N. Kr. II, 17. Metaph. 202 f, 227, 295.

momentan, daher assertorisch ist, während der Selbsttätigkeit der Vernunft eine Form der Erregbarkeit eigen ist, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Entwicklung sich Gleichbleibende darstellt. Die letztere trägt aber damit apodiktischen Charakter, und wir können sie nur dadurch erfassen, daß wir uns ihrer bloßen Form, unter welche aller einzelne Inhalt fallen muß, mit Hilfe der problematischen allgemeinen Vorstellungen durch Abstraktion bemächtigen.

So findet auch von dieser Seite her der Satz seine Bestätigung, daß der Unterschied des Wirklichen und Notwendigen sich durchaus innerhalb der subjektiven Geschichte unseres Erkennens bewegt. Ein Übersehen dieser Wahrheit führt entweder zu einseitigem Empirismus, der das anschauungsmäßig Erkannte erst durch Demonstration objektiv zu begründen meint, oder zu einseitigem Rationalismus, der glaubt, zum subjektiven Spiel der Vorstellungen erst die objektive Giltigkeit der Erkenntnis hinzubringen zu müssen, um zur Notwendigkeit zu gelangen. Beide sind daher nicht imstande, die Frage nach der notwendigen Erkenntnis und ihrem Ursprung in der Vernunft, die eigentlich das ganze Rätsel in der Philosophie bildet, zu lösen[1]).

2. Die Einheit.

Der Fortschritt vom Momentanen unserer Erkenntnis zum „ganzen Leben unsrer Vernunft“, dessen Form die Notwendigkeit ist, ist nur dadurch möglich, daß die auseinanderliegenden einzelnen Momente in Beziehung gebracht werden, daß also in unsrer Erkenntnis Einheit und Verbindung zustande kommt.

Verbindung ist nämlich nichts anderes, als „Vorstellung einer synthetischen Einheit“.

Wir kennen bereits eine solche Einheit, nämlich die „figürliche synthetische Einheit“ der produktiven Einbildungskraft, jene anschauliche Verbindung eines gleichartigen

1) N. Kr. II, 18 f.

Mannigfaltigen in Raum und Zeit. Es gibt aber neben dieser Verbindung noch eine andere, deren wir uns nur in Urteilen bewußt werden, und die wir deshalb die „Vorstellung der intellektuellen synthetischen Einheit, der nur denkbaren Verbindung“ nennen.

„Ob ein Ding rot, warm oder hart ist, das ist unmittelbar in der Anschauung desselben enthalten, so auch ob es vierseitig, rund oder eckig ist, das erstere unmittelbar bei der Empfindung, das andere durch die anschauliche synthetische Einheit der Einbildungskraft. Ob hingegen ein Ding Substanz oder ob Dinge im Verhältnis der Ursache und Wirkung sind, das läßt sich nicht anschauen. Diese Begriffe enthalten aber ebenfalls Formen einer synthetischen Einheit. Wir denken die Existenz der Wirkung verbunden mit der der Ursache, wir denken mehrere Inhärenzen verbunden in einer Substanz.“

Der darin gedachten synthetischen Einheit werden wir uns aber in synthetischen Urteilen bewußt. Da nun kein Urteil ohne Begriff, d. h. ohne Perzeption einer analytischen Einheit möglich ist, so fordert eine solche synthetische Einheit immer eine vorhergehende analytische, durch die sie allein begriffen werden kann. Fries gelangt daher zur abschließenden Formulierung seiner Theorie der Einheit in dem Satz: „Wir werden uns der intellektuellen Verbindung bewußt, wiefern wir in synthetischen Urteilen, mit Hilfe der analytischen Einheit die innere Wahrnehmung denkend zur inneren Erfahrung erheben“ [1]).

II. Das System der synthetischen Formen.

1. Der Leitfaden zur Auffindung der synthetischen Formen.

Aus dem letztgenannten Satz des vorigen Abschnittes ergibt sich uns sogleich derjenige Gesichtspunkt, welcher

1) N. Kr. II, 21 ff.

es ermöglicht, die Formen der synthetischen Einheit in systematischer Vollständigkeit aufzufinden. Die Entdeckung eines solchen Leitfadens ist das große Verdienst Kants, der es erst möglich gemacht hat, das ganze System der Metaphysik nach Prinzipien mit wissenschaftlicher Sicherheit und Vollständigkeit zu ordnen. Indem er erkannte, daß den logischen Formen der Urteile, Schlüsse und Systeme außer der zunächst in ihnen aufgefaßten analytischen Einheit auch „die Verbindung“, eine Synthesis zugrunde liegt, fand er einen Weg, die Tafel der Kategorien und das System der Ideen der Vernunft als die Formen der intellektuellen Synthesis aufzustellen[1]).

Doch ist nach Fries diese Lehre Kants nach einer Richtung unzulänglich. Kant hat zwar die Analogie zwischen den Formen der analytischen und der synthetischen Einheit richtig erkannt; aber er stellte sich nie die Frage, wodurch denn in der menschlichen Erkenntnis diese Analogie bewirkt werde. Für Fries ergibt sich die Antwort hierauf aus seiner Lehre vom Verhältnis der Reflexion zur unmittelbaren Erkenntnis. Die logischen Formen der analytischen Einheit, die Denkformen sind ja die Hilfsmittel des denkenden Verstandes, „durch welche er sich der metaphysischen in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft vorhandenen Formen bewußt wird“[2]) Daraus ergibt es sich von selbst, daß der menschliche Verstand sich keiner anderen metaphysischen Grundbegriffe bewußt werden kann, als derjenigen, die er durch die logischen Formen der Urteile denkt[3]).

So macht Fries von einer Grundposition seines Systems aus den beachtenswerten Versuch, die Anlehnung des Kategoriensystems an die Tafel der Urteile, durch welche Kant, der Überwinder der formalen Logik, in der ganzen Architektonik seiner Vernunftkritik von einem Bestandstück dieser selben traditionellen Logik abhängig wird, prinzipiell zu rechtfertigen.

---

1) N. Kr. II, 24 f. 2) N. Kr. II, 25. 3) Metaphysik 196 f.

2. Das System der Kategorien, Grundsätze und Ideen.

a) Das System der Kategorien und der Grundsätze.

Das System der metaphysischen Grundbegriffe ist nach Fries nichts anderes als das System der Begriffe, die wir durch die logischen Urteilsformen denken. Darnach wird auch die Kategorie definiert als „der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern die Erkenntnis desselben durch eine bestimmte Urteilsform gedacht werden muß“ [1]).

Fries schließt sich daher mit seiner Tafel der Kategorien völlig an Kant an. Es ergeben sich darnach mit kleinen Abänderungen und Umstellungen der Kantischen Tafel die bekannten vier Klassen, die er, darin von Kant etwas abweichend [2]), Momente nennt, mit ihren Unterabteilungen:

Urteilsform:	Moment:	Kategorie:
	1) Größe:	
singuläres		Einheit.
besonderes		Vielheit.
allgemeines		Allheit.
	2) Beschaffenheit:	
bejahendes		Realität.
verneinendes		Verneintheit.
unendliches		Beschränktheit.

1) Metaph. 197.

2) Kant spricht zwar von der „transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in Urteilen“ (Kr. d. r. V. 91), bezeichnet dann aber doch speziell die drei Funktionen der Modalität als ebenso viele „Momente des Denkens“, weil hier „alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden d. i. als notwendig und apodiktisch behauptet“. Kr. d. r. V. 93.

3) Verhältnis:

kategorisches	Wesen und Eigenschaft.
hypothetisches	Ursache und Wirkung.
divisives	Gemeinschaft der Teile im Ganzen.

4) Modalität.

problematisches	möglich und unmöglich.
assertorisches	Dasein und Nichtsein.
apodiktisches	notwendig und zufällig.

Fries modifiziert aber die Kantische Lehre an zwei Punkten, erstens indem er die Lehre vom Schematismus sofort anschließt, und zweitens indem er das Verfahren der Ableitung sogleich auch über das Gebiet der Ideen ausdehnt.

An die Aufstellung des Systems der Kategorien knüpft sich sogleich die Frage: Wie können diese Begriffe in unserer Erkenntnis Bedeutung gewinnen? Da sie selbst uns nur mittelbar im Denken bewußt werden, unmittelbar klar aber nur die Anschauung ist, so können sie der Erkenntnis bestimmter Gegenstände nur dann dienen, wenn sie in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft mit anschaulichen, unmittelbar klaren Bestimmungen der erkannten Gegenstände notwendig verbunden sind.

Dies geschieht dadurch, daß „sich aus reiner Vernunft unserem Gefühl gewisse Grundsätze als unmittelbar sich von selbst verstehende Wahrheiten geltend machen, in denen anschauliche Beschaffenheiten die Bedingungen der Regeln sind und die Kategorien das Prädikat der Regel selbst. Diese Grundsätze sind die der menschlichen Urteilskraft unerweislichen Voraussetzungen aller Beurteilungen“[1]). Da wir z. B. die Verhältnisse der Bewirkung und der Wechselwirkung nur denken und nicht anschaulich vorstellen können, so kann die hierbei in Betracht kommende hypothetische Urteilsform nur so auf die Bestimmung anschaulicher

1) Metaph. 229, vgl. N. Kr. II, 30 ff. Wir folgen hier der Darstellung der Metaphysik, da die Anwendung des Schematismus sowohl auf die reinen Naturbegriffe als auf die Ideen hier gleichmäßiger durchgeführt ist, als in der „Neuen Kritik“.

Gegenstände Anwendung finden, daß wir dabei durch die anschaulich erkennbaren Verhältnisse, welche wir bei allen unseren Beurteilungen unvermeidlich voraussetzen, nämlich jede Veränderung sei bewirkt, und was zugleich sei, sei in Wechselwirkung, uns leiten lassen.

Solche aus der Anschauung erhaltene Begriffe, welche in notwendiger Verbindung mit einer Kategorie gefunden werden, nennen wir mit Kant die Schemate der Kategorien, und die letzteren, sofern sie in dieser Verbindung stehen, schematisierte Kategorien. So ist z. B. Veränderung das Schema der Kategorie der Ursache, und der Begriff von der Ursache einer bestimmten Art von Veränderungen enthält die schematisierte Kategorie der Ursache.

In Beziehung auf diesen Schematismus haben wir nun zwei Tafeln der metaphysischen Grundbegriffe auseinanderzuhalten. Die erste Tafel ist die bereits aufgestellte der Kategorien, die wir in Rücksicht auf ihren Schematismus die reinen Naturbegriffe nennen. Die zweite Tafel ist die der Ideen.

Was zunächst das System der reinen Naturbegriffe betrifft, so werden sich unter allen anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände diejenigen am meisten zur Verbindung mit diesen Grundbegriffen eignen, welche am abstraktesten sind. Dies sind aber die mathematischen Beschaffenheiten der Gegenstände und unter den mathematischen wieder die bloßen reinen Zeitbestimmungen, da wir ja jeden anschaulichen Gegenstand unter den Bedingungen der Zeitlichkeit erkennen. Wir erhalten daher das System der Grundsätze der Metaphysik der Natur, indem wir durch Selbstbeobachtung zu jeder Kategorie ihre Zeitbestimmung suchen und diese „transzendentalen Schemate" dann mit der Kategorie im Grundsatz notwendig verbunden denken.

Solche Zeitbestimmungen als Schemate sind: Der Quantität nach die Zahl, der Qualität nach der Grad, der Relation nach das Zugleichsein und Nacheinandersein (wobei das letztere teils ein beharrliches, teils ein wechselndes ist), endlich der Modalität nach teils eine bestimmte Zeit,

teils ins unbestimmte irgend eine Zeit, teils die Zeit überhaupt.

Daraus ergibt sich dann die „Tafel der metaphysischen Grundsätze der Naturlehre“, die sich abgesehen von unwesentlichen Änderungen und Zusätzen völlig an Kant anschließt:

„1. Axiome aus reiner Anschauung unter dem Prinzip: Jede Erscheinung, das heißt, jeder Gegenstand einer gegebenen anschaulichen Erkenntnis, ist eine ausgedehnte, stetige Größe, welche nach Zahlen stetig gemessen werden kann.

2. Antizipationen der Wahrnehmung unter dem Prinzip: Alle anschaulich erkannten Beschaffenheiten der Erscheinungen sind stetige intensive Größen, welche nach Graden meßbar sind.

3. Analogien der Erfahrung unter dem Prinzip: Alle Einheit in der Existenz der Erscheinungen ist die Gemeinschaft der Wesen durch die Wechselwirkung ihrer Kräfte in der Zeit; welches das Grundgesetz der physischen Verknüpfung ist.

Erstens: Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen: Allem Wechsel der Erscheinungen liegen Wesen zugrunde, welche schlechthin beharrlich sind.

Zweitens: Grundsatz der Bewirkung: Aller Wechsel der Erscheinungen geschieht nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

Drittens: Grundsatz der Wechselwirkung: Alle Erscheinungen, insofern sie zugleich sind, sind in Wechselwirkung.

4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt, unter dem Prinzip: Alles Dasein der Erscheinungen hat seine notwendige Bestimmung unter allgemeinen Gesetzen; welches das Grundgesetz der metaphysischen Verknüpfung ist.

Erstens: Möglich ist die Existenz einer Erscheinung, wenn sie zu irgend einer Zeit ist.

Zweitens: Dasein ist die Existenz einer Erscheinung zu einer bestimmten Zeit.

Drittens: Das Dasein jeder gegebenen Erscheinung ist mit Notwendigkeit gegen die Zeit überhaupt bestimmt“ [1]).

b) Das System der Ideen.

Nun ist aber die Reihe der in diesem anschaulichen Schematismus wirksamen Bedingungen, von welchen unsere ganze wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge abhängig ist, die Zeit und mit ihr Raum und Zahl unausdenkbar, und das Gesetz für sich allein betrachtet leer und wesenlos und kann deshalb keinen selbständigen Grund der Verbindung der Dinge abgeben. Aus diesem Unbefriedigenden der Naturerkenntnis entsteht für unser Gefühl der Gedanke einer höheren Wahrheit, welche nur durch die reinen Kategorien unbeschränkt von ihren anschaulichen Schematen, bestimmt sein soll.

Da wir aber keinen anderen Gehalt der Erkenntnis, als den der Anschauung haben, so können wir jene höhere Begriffe, nämlich die Ideen [2]) nur durch Entgegensetzung gegen die Schranken der anschaulichen Erkenntnis gewinnen.

Die Ideen entstehen demnach durch doppelte Verneinung, nämlich durch Verneinung der Schranken des anschaulichen Schematismus.

Damit treten für Fries beim Übergang von den Kategorien zu den Ideen in eigentümlicher Weise die Kategorien der Qualität in den Vordergrund. Von den drei Kategorien der Qualität: Realität, Verneintheit und Beschränktheit setzen sich nämlich die zwei letzten (eben in der Verneinung der Schranken) zusammen zum Begriff des Unbeschränkten, des Absoluten und geben so die Idee der vollendeten Realität. Auch die andern Ideen lassen sich ähnlich auf dem Wege einer doppelten Verneinung bilden, nämlich aus den Kategorien der Grösse der Begriff des Einfachen als der

1) N. Kr. II, 32 f. 2) Über den Begriff der Idee siehe unten.

Einheit, welche keine Vielheit in sich hat, der Begriff der *vollendeten Allheit* (*Totalität*) als der Allheit, die nicht wieder Teil in einem größeren Ganzen sein kann und endlich durch Verneinung des in der Kategorie der Allheit als Summe von einzelnen Gegenständen der Anschauung liegenden Schematismus der Zahl der Begriff des *vollständigen Ganzen* einer Art von Dingen (aller Menschen, aller Sterne). Innerhalb der Kategorien der Relation ergibt sich durch Verneinung der Naturnotwendigkeit als höchste Idee die der *Freiheit*, und als Inbegriff aller Realitäten aus dem Gegensatz zur bloßen Zusammenfassung aller einzelnen Dinge die Idee des *Weltalls*, aus dem Gegensatz zur materiellen Welt die intelligible Welt des Lebendigen, die *Seele*, und als der Begriff einer über die Welt erhabenen Ursache der Welt die Idee der *Gottheit*. Unter den Kategorien der Modalität führt die Verneinung der Schranken zur Idee der *Ewigkeit*, innerhalb welcher dem absolut Zufälligen der *Erscheinung* die absolute Notwendigkeit als das Wesen der *Dinge an sich selbst* entgegentritt.

Über die durch die sinnliche Erkenntnis gegebene Weltansicht, die menschliche Ansicht des Wissens und der Wissenschaft, erheben wir uns also durch Verneinung der am unvollendbaren Schematismus der Kategorien haftenden Schranken zu den Ideen des Glaubens an die ewige Wahrheit [1].

Indem dadurch die Ideenlehre unter der Form des

---

1) N. Kr. II, 34 f., 181 f., Metaph. 231 ff., 434. ff. Die Tafel der Ideen findet sich bei Fries in verschiedenen Formen, die nicht völlig untereinander in Einklang gebracht sind. Nach der N. Kr. ergeben sich aus der Verneinung der Schranken zunächst die höchsten Ideen (auch „Formen der Ideen" genannt, N. Kr. II, 205) des Absoluten, der Totalität, der Freiheit und der Ewigkeit, denen dann je 3 Ideen (die jedoch nicht alle mit gleichem Recht Ideen heißen) untergeordnet werden. In der Metaphysik (S. 231) finden wir aber z. B. folgende Tafel der Ideen des Absoluten:

1) *Größe*:	2) *Beschaffenheit*:
Vollendete Einheit.	Absolutes.

transzendentalen Idealismus, der Lehre, daß die durch die sinnliche Erkenntnis gegebene Weltansicht der Erscheinungen nur eine menschliche Ansicht von den Dingen, nicht das Wesen der Dinge selbst zeige, ihre Ausbildung findet, während andererseits doch auch die ideale Erkenntnis auf nichts anderes als auf das Ganze der Erfahrung sich beziehen kann, sind zwei Grundsätze wirksam, „der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft“ und „der Grundsatz der Vollendung“ [1]).

Der höchste subjektive Grundsatz aller menschlichen Beurteilungen ist der Grundsatz des Selbstvertrauens der menschlichen Vernunft“: „jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem Geiste, daß er der Wahrheit empfänglich und teilhaftig sei“. In allen Behauptungen und Überzeugungen des Menschen findet sich die unvermeidliche Voraussetzung, seine Urteilskraft habe das Vermögen, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden und Wahrheit zu erkennen. Auch der Skeptiker entgeht dieser Voraussetzung nicht, denn wenn er sagt, er zweifle, oder etwa auch, er zweifle, ob er zweifle, so behauptet er doch immer die Wahrheit, daß er zweifle. Doch gibt auch die auf die sinnliche Erkenntnis im allgemeinen vertrauende unbefangene Menschenvernunft zu, daß unsere Sinne uns nur eine beschränkte Vorstellung vom wahren Sein der Dinge geben. Aber durch die diese Schranken verneinenden Ideen erheben wir uns zu der Vorstellung des wahren Seins der Dinge selbst.

Dies geschieht nach dem zweiten Grundsatz, demjenigen der Vollendung: „Das Wesen der Dinge selbst ist

---

3) Verhältnis:	4) Modalität:
Freiheit	Ewigkeit
Welt	Erscheinung
Gottheit.	Sein an sich.

Fries wechselt zwischen der Identifikation der höchsten Ideen mit einer der ihr untergeordneten und einer selbständigen Trichotomie als Unterordnung unter die ersteren. Wir werden übrigens in der Deduktion der Ideen an die obige Skizze der Ideentafel wieder anzuknüpfen haben.

1) Metaph. 436 ff. N. Kr. II, 35 ff.

unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit."

Nun ist aber die nach diesen Grundsätzen aufgebaute Ideenlehre zunächst nur durch Negation durch Verneinung der Schranken der anschaulichen Erkenntnis entstanden. Sollen sie auf die Erkenntnis angewendet werden, so bedürfen auch sie eines vermittelnden Schematismus, welcher die reale Verbindung mit der Erscheinungswelt herstellt. An die Stelle der Zeitbestimmung, die als Schema für die reinen Naturbegriffe galt, tritt hier der auf der inneren anschaulichen Selbsterkenntnis beruhende sittliche Schematismus. Auch die Ideen können auf kein anderes Wesen der Dinge als auf das Ganze der Erfahrung sich beziehen. Die ideale Erkenntnis kann also nur eine andere höhere Ansicht von denselben Dingen sein, die wir auch unter Naturgesetzen kennen lernen. Wir werden also jene ewigen Wahrheiten nur anwenden können, indem wir in der ästhetischen Beurteilung der sinnlich erscheinenden Welt die ewige Bedeutung des Erscheinenden „ahnden". So verbinden sich mit den logischen die ästhetischen Ideen, in deren Formen wir uns der Unterordung der Erscheinung unter die Grundgedanken der ewigen Wahrheit bewußt werden, und das bloße spekulative System der Ideen, das für sich allein nur eine doppelt verneinende Hinweisung auf die Geheimnisse der ewigen Wahrheit enthalten würde, wird durch den höheren sittlichen Schematismus „belebt" „zu den Ideen von der selbständigen Geisteswelt unter Gottes heiligem Willen"[1]). Erst durch die Ideen eines notwendigen Wertes, durch die persönliche Würde des selbständigen Geistes, wobei die Ideenlehre durch eine Zwecklehre vollendet wird, ist eine Anwendung der Ideen möglich gemacht[2]).

So erhebt sich über der „natürlichen Ansicht der Dinge", welche Sache des Wissens ist und der die reinen Naturbegriffe dienen, die „ideale Ansicht der Dinge",

---

1) N. Kr. II, 36. Metaph. 435 f., 453, 480 ff.; zu den „ästhetischen Ideen" vgl. auch prakt. Philos. § 43, II, 160 ff. N. Kr. § 225, III, 276 ff. 2) Metaph. 436, 481.

welche dem Glauben gehört, und welcher die reinen spekulativen Ideen dienen, über der „niederen Metaphysik" als der Lehre vom Wissen die „höhere Metaphysik als spekulative Ideenlehre, als Lehre vom Glauben und von der Ahndung einer ewigen Ordnung der Dinge" [1]).

Einer Kritik der Vernunft aber fällt die Aufgabe zu, für alle diese, wie für die notwendigen Einheitsformen der menschlichen Erkenntnis überhaupt nicht bloß den Leitfaden ihrer Auffindung, sondern die Rechtfertigung, die Deduktion zu liefern.

C. Die Deduktion der notwendigen Einheitsformen der Erkenntnis [2]).

Da die Deduktion, wie sich aus der Erörterung ihres Begriffes ergeben hat, nur auf eine Theorie der Vernunft sich gründen kann, so läßt sich ihre Aufgabe in folgende Fragen fassen:

1) „Welches ist die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft, vermöge deren die notwendige Einheit in ihren Erkenntnissen stattfindet?" Die Antwort darauf gibt die „Grunduntersuchung des Ganzen".

2) „Welche Modifikationen müssen diese Einheitsvorstellungen vermöge der besonderen Natur der menschlichen Erkenntniskraft erhalten?" Die Beantwortung dieser Frage geschieht in der „Ausführung der Lehre", indem sie aus der Natur der menschlichen erkennenden Vernunft alle spekulativen Formen der Kategorien und Ideen ableitet.

3) Eine dritte Aufgabe ist nach Fries die Ableitung des sittlichen Schematismus, die sich auf die Natur der handelnden menschlichen Vernunft gründet. Diese Aufgabe, die Fries im dritten Teil seiner „Neuen Kritik der Vernunft" behandelt, fällt aber nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchung [3]).

---

1) Metaph. 48 f.

2) Vergleiche hierzu die oben gegebene eingehende Darstellung der Methode der Deduktion, insbesondere in ihrem Verhältnis zum Beweis.

3) N. Kr. II, 42.

I. Die aller Synthesis zugrunde liegenden Vernunftbeschaffenheit.

Daß unsere Vernunft notwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzt, steht nach dem Bisherigen fest. Es fragt sich also, welche Beschaffenheit in einer solchen Erkenntniskraft vorausgesetzt werden muß, damit sie solche Erkenntnisse besitzen könne.

1. Die Einheit der erkennenden Vernunft.

Als charakteristisches Merkmal der apodiktischen Erkenntnis hat sich ergeben, daß sie nicht nur für einen bestimmten Lebenszustand, sondern für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geschichte ihres Erkennens gilt. Die sinnliche Erkenntnis für sich allein ist eine immer veränderte, täglich neue, in der die Anschauungen beständig wechseln, ohne daß die eine irgend auf die andere bezogen wäre, und ohne daß sie eine Folge über ihre eigene Dauer hinaus hätte. Ein Erkenntnisvermögen dieser Art gliche nur der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in stetem Wechsel vorüberziehen, entstanden durch eine fremde, äußere Kraft, die sich an der Fläche bricht, ohne eine Spur an ihr zurückzulassen. Soll es also apodiktische Bestimmungen in unseren Erkenntnissen, soll es überhaupt einen Begriff der Notwendigkeit in unseren Vorstellungen geben, so muß der erkennenden Vernunft eine ursprüngliche, dauernde Tätigkeit zukommen, durch welche alle ihre Erkenntnis als die Wirkung einer Kraft bestimmt wird.

Unsere Erkenntnis erhält also erst in der Abhängigkeit von dieser einen Erkenntniskraft ihren notwendigen Wert. Andererseits aber ist auch diese ursprüngliche Selbsttätigkeit sich nicht selbst genug. Sie ist keine selbständige Spontaneität, welche ihre Erkenntnis unmittelbar hervorbrächte, wie die Materie ihre Anziehungen und Abstoßungen, sondern sie bedarf, wie der Organismus in seinen Lebensäußerungen, der Anregung durch den Sinn. Eben dadurch unter-

scheidet sich unsere Vernunft als eine erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer absoluten Vernunft, von einem Vermögen der intellektuellen Anschauung, welches nicht bloß wie die unsrige eine Form zu der Erkenntnis, sondern die vollständige Erkenntnis selbst mit unmittelbarer Apodiktizität und Notwendigkeit besäße.

2. Die Arten der Apperzeption.

Die nähere Bestimmung der aus dieser Apodiktizität der Erkenntnis abzuleitenden Vernunftbeschaffenheit ergibt sich aus den tatsächlich vorkommenden Verhältnissen der Erkenntnisbestandteile.

a) Die transzendentale Apperzeption.

Zunächst sind es die Tatsachen der analytischen und synthetischen Einheit, mit denen wir uns abzufinden haben. Es ist die Frage, was für eine Beschaffenheit der Vernunft wir voraussetzen müssen, um den Besitz dieser Einheiten möglich zu machen.

Nicht bloß die synthetische, sondern auch die analytische Einheit kommt hier in Betracht. Da zur Analysis die Reflexion sich selbst genug ist, Synthesis dagegen sich nicht selbst geben kann, so läßt sich allerdings mit Kant das Rätsel der Spekulation in der Formel aussprechen: wie ist Synthesis a priori möglich? Aber die analytische Einheit als Einheit muß doch selbst durch eine Theorie der Einheit begründet werden[1]. Durch jede Vorstellung der analytischen Einheit eines Begriffes wird ja die ganze Sphäre meines Erkennens als bestimmbar erkannt. Diese Sphäre muß also als Ein Ganzes ursprünglich bestimmt sein. Es muß daher alles mein Bewußtsein sich in einem identischen Bewußtsein der Selbsterkenntnis vereinigen, damit meiner Vernunft eine solche Bestimmung von allem durch jedes möglich werde. Diese Einheit der Reflexion ist aber selbst

1) N. Kr. II, 70.

nicht möglich ohne eine zugrunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntnis. Ich kann z. B. im Satze des Widerspruchs nur dann behaupten, Widersprechendes lasse sich nicht verbinden, wenn für meine Vernunft alle verschiedenen Sphären einzelner Begriffe zuletzt in einer obersten enthalten sind, wenn es in meiner Vernunft nur ein System der Wahrheit gibt. Sonst könnte ja im einen der Satz, im andern der Gegensatz gelten, ähnlich wie die Begebenheiten des heutigen Tages von denen des gestrigen verschieden sind, wie heute geschieht, was gestern nicht geschah. Diese Beschaffenheit der Vernunft, vermöge welcher das Ganze alles ihres Erkennens mit Notwendigkeit zusammengehört, nennt Fries die transzendentale Apperzeption.

Die Notwendigkeit, eine solche Vernunftbeschaffenheit vorauszusetzen, wird noch einleuchtender von der synthetischen Einheit aus. Objektive synthetische Einheit entsteht noch nicht dadurch, daß mannigfaltige Vorstellungen in demselben Subjekte, in derselben Vernunft zusammengehören. Denn ich könnte mir meine Erkenntnis ja auch als ein vielfarbiges Gemenge von einzelnen Wahrnehmungen ohne alle Verbindung denken. Auch können verschiedene Vorstellungen in zufälliger subjektiver Verbindung stehen, wie dies bei Vorstellungsassoziationen, z. B. zwischen Wort und Gedanke in der Sprache, der Fall ist. Beide sind für mein Bewußtsein zwar immer verbunden, aber ohne irgend in eine Vorstellung zusammenzugehen, ohne zu einer identischen Apperzeption vereinigt zu werden. Objektive Verbindung ist es dagegen, wenn ich die verschiedenen Anlagen, die Gebüsche, Rasenplätze usw. eines Gartens betrachte und nun in die ganze Vorstellung des Gartens zusammenfasse. Eine solche objektive synthetische Einheit ist endlich auch damit noch nicht gegeben, daß ich mir in einer inneren Wahrnehmung bewußt bin, alle meine Vorstellungen seien, eben als die meinigen, Vorstellungen desselben Subjekts. Denn die objektive synthetische Einheit „fordert über die Einheit des Subjektes, dem z. B. alle diese einzelnen Anschauungen als seine Erkenntnistätigkeiten zukommen, und

außer der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung, in der ich mir aller dieser verschiedenen Anschauungen neben einander als der meinigen bewußt bin, noch Einheit des Erkennens selbst, so daß jede einzelne nur Teil einer ganzen Erkenntnistätigkeit ist, welche durch die Verbindung vorgestellt wird"[1]).

Das Erkennen unserer Vernunft ist also in jedem Augenblick ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntnis, das wir die transzendentale Apperzeption nennen. Bei dem sinnlichen Wesen unserer Vernunft ist es allerdings nicht möglich, daß wir uns dieses Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis je bewußt werden. Nur einzelne Teile derselben faßt der innere Sinn unmittelbar als Anschauung auf und wenigstens die Form des Ganzen vermag die abstrahierende Reflexion zu beobachten. Nur in diesen verschiedenen Möglichkeiten der Auffassung und Kombination des Aufgefaßten liegt ja auch der Unterschied des Anschauens und Denkens und die Möglichkeit des Dichtens als eines vom Gesetze der Wahrheit unabhängigen freien Spiels mit Vorstellungen.

b) Die ursprüngliche formale Apperzeption.

Auf eine andere, aber mit der transzendentalen eng zusammenhängende Art der Apperzeption führt uns das Verhältnis des Materialen und Formalen in unserer Erkenntnis.

In jedem Ganzen der Erkenntnis haben wir nämlich den dreifachen Unterschied zu machen zwischen dem Ganzen selbst, der vereinigenden Form desselben und der in ihm vereinigten Materie. Ist z. B. die Anschauung eines einzelnen Baumes ein solches Ganzes, so macht seine Gestalt, der Begriff der bestimmten Baumart, zu der er gehört usw. die Form derselben, das Aggregat seines Stammes und seiner Zweige, so wie sie sich wirklich in diesem einzelnen vorfinden, die Materie. Oder ist das Ganze der Erkenntnis der Umlauf des Mondes um die Erde, so machen Bewegung und eine bestimmte Wechselwirkung

1) N. Kr II, 50, § 91, S. 47 ff.

bewegender Kräfte die Form dieser Begebenheit, Erde und Mond die Materie. Oder es sei die Erkenntnis der allgemeinen Regel gegeben: alle Körper sind schwer, so bleibt diese eine leere Form, wenn die Anschauung nicht wirklich einzelne Körper als Materie zur Anwendung gibt, so daß das Ganze der Erkenntnis das System aller Körper unter dieser Regel wird. Stets ist hier das Formale dasjenige, wodurch Einheit in das Ganze unserer Erkenntnis kommt, und dasjenige, wodurch wir uns der Einheit desselben als Baum, als Begebenheit einer Wechselwirkung, als allgemeines Gesetz bewußt werden. Dieses Formale konstituiert also einerseits Einheit und Verbindung in der Erkenntnis, andrerseits ist es das Mittel, wodurch wir Einheit und Verbindung durch Reflexion beobachten. Diese Beobachtung durch die Reflexion bezieht sich aber stets nur auf das einzelne Formale. Die Einheit im Ganzen der Erkenntnis soll aber ebenfalls nur durch eine formale Vorstellung in ihm entspringen. Es muß daher eine alles umfassende ursprüngliche formale Grundtätigkeit der Vernunft geben, von welcher dann das von der Reflexion aufgefaßte einzelne Formale nur ein Teil ist. Diese allgemeine und ursprüngliche formale Apperzeption, wie Fries sie nennt, ist Quell aller Einheit und damit die Bedingung alles allgemeingiltigen Wertes unserer Erkenntnis. Die ganze transzendentale Apperzeption wird daher durch sie erst möglich.

In dieser ursprünglichen formalen Apperzeption haben wir also das oberste Prinzip der Vernunftkritik zu sehen. „Diese formale Vorstellung der Einheit und Notwendigkeit aller meiner Erkenntnis“, heißt es bei Fries, „ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unserer Vernunft, welches in aller unserer Erkenntnis das eine und gleiche ist, uns aber nur in den zerbrochenen einzelnen Formen von analytischer und synthetischer Einheit zum Bewußtsein kommen kann. Es ist dasjenige, was die Vernunft als solche charakterisiert, was sie für sich zur Erkenntnis gibt, nichts als das Gesetz: jede Erkenntnis unserer Vernunft kann nur Modifikation ihrer reinen Erkenntnistätigkeit sein. Dies ist das sub-

jektive Prinzip ihrer Einheit und Notwendigkeit, ihre ursprüngliche formale Apperzeption. Die Annahme einer solchen ursprünglichen formalen Apperzeption ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntniskraft, und somit das höchste Prinzip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß" [1]).

c) Die materiale Apperzeption.

Fries unterscheidet nun aber noch eine dritte Art der Apperzeption, die materiale. Ohne sie in den grundlegenden Ausführungen über die „höchsten Gründe einer Theorie der Selbsttätigkeit im Erkennen" [2]) besonders zu nennen, beginnt er doch den unmittelbar darauf folgenden Anhang mit dem Satz: „Das oberste Verhältnis einer Theorie unserer Vernunft ist das hier aufgewiesene einer formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption" [3]). Hierzu kommt die weitere Schwierigkeit, daß er im Verlaufe der folgenden Ausführungen als dritte neben der transzendentalen und der ursprünglichen formalen Apperzeption nicht die materiale, sondern die „reine Apperzeption" einführt, d. h. „das reine Selbstbewußtsein, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgesprochen wird, die Form des inneren Sinnes ist, und jeder inneren Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt" [4]).

Die tatsächliche Grundlage der ganzen Deduktion ist aber die Gliederung in formale, materiale und transzendentale Apperzeption [5]). Wie läßt sich dies zusammenreimen?

Zunächst ist die Benennung „reine Apperzeption" im Anschluß an Kant und in der Auseinandersetzung mit ihm gewählt. Sie dient der später von uns zu berücksichtigenden Abgrenzung seines Apperzeptionsbegriffes dem Kanti-

---

1) N. Kr. II, 60.

2) N. Kr. § 90—92. Wir finden nur die Überschriften: a) Einheit der vernünftigen Erkenntniskraft; b) die transzendentale Apperzeption; c) die ursprüngliche.

3) N. Kr. II, 62. 4) N. Kr. II, 64 f.

5) Vgl. N. Kr. II, 62, 82, 90, 102.

schen gegenüber. Das, was Fries mit diesem Ausdruck bezeichnet, steht aber in engem Zusammenhang mit seiner „materialen Apperzeption“.

Material heißt nach Fries eine Vorstellung, sofern sie ein Objekt hat, formal, sofern sie nur in der Rücksicht betrachtet wird, daß anderes in oder unter ihr enthalten ist. Auch die oberste Einheitsform, die ursprüngliche formale Apperzeption ist als reine Form leer, sie bedarf der Ergänzung durch materiale Erkenntnisse, die „ihren Gehalt“ bilden, und sie ist, eben sofern sie Objekte hat, als „Erfüllung der Form“ materiale Apperzeption im Verhältnis zur formalen Apperzeption als der reinen Form und zur transzendentalen Apperzeption als der erfüllten Form[1]). Nun enthält unsere Erkenntnis aber drei Arten Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption: Erstens „die in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung der transzendentalen Apperzeption im reinen Selbstbewußtsein“; zweitens „die vielen empirischen Gehaltbestimmungen durch den Sinn in der Empfindung, die Sinnesanschauungen einzelner Gegenstände“; drittens „ursprüngliche Gehaltbestimmungen der formalen Apperzeption aus dem Wesen der Vernunft, sowohl spekulativ durch die Natur ihrer Sinnlichkeit, als praktisch durch die handelnde Vernunft, die Erkenntnis a priori“[2]).

Die einzelnen materialen Gehaltbestimmungen durch den Sinn traten uns bereits als unerläßliche Vorbedingung für die Entwicklung der Erkenntnis mehrfach entgegen. Die Erkenntnis a priori ist es, welche im folgenden deduziert werden soll. Beiden gegenüber nimmt das „reine Selbstbewußtsein“, d. h. die „reine Apperzeption“ eine Sonderstellung ein. Sie ist die „in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung der transzendentalen Apperzeption“, sofern sie unmittelbar jeder inneren Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt.

Nun verstehen wir, wie Fries gelegentlich die „reine“

---

1) N. Kr. II, 102, 62, 56. 2) N. Kr. II, 82.

Apperzeption an Stelle der „materialen“ neben die transzendentale und die ursprüngliche formale stellen kann. Ist sie ja doch die bedeutsamste unmittelbare materiale Bestimmung beider. Für die systematische Grundlegung der Vernunfttheorie aber kommt ausschließlich der umfassendere Begriff der materialen Apperzeption in Betracht, während die „reine Apperzeption“ dann nur als „reines Selbstbewußtsein“ eine der materialen Bestimmungen derselben vertritt.

3. Der Friesische Apperzeptionsbegriff in seinem Verhältnis zum Kantischen.

Der Zentralbegriff der Kantischen Erkenntnistheorie, derjenige der Apperzeption erfährt bei Fries eine eigentümliche Modifikation. Nach Fries leistet die Kantische Apperzeptionstheorie nicht, was sie leisten sollte. Sie ist nicht imstande, die wirklich vorkommenden Verbindungsformen unserer Erkenntnis aus der Theorie abzuleiten. Warf man Kant vor, daß er nicht imstande sei, anzugeben, warum wir gerade diese Formen der Kategorie und Idee besitzen, so antwortete er nur, daß dies kein unentbehrliches Bedürfnis der Kritik sei, was allerdings, meint Fries, „so wie er sich die Aufgabe gestellt hatte, nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Systems aber doch ein bedeutender Mangel war“[1]).

Diese Bemerkung von Fries gibt nun allerdings den Kantischen Standpunkt nur sehr ungenau wieder. Auf das Ansinnen, zu erklären, warum wir gerade diese Formen der Kategorien besitzen, hat Kant eine viel deutlicher ablehnende Antwort gegeben. Nach Kant läßt sich „von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes“, „nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen“, „ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben,

1) N. Kr. II, 63.

oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind"[1]). Mit der angeblichen Beantwortung jener Frage aber: „daß dies kein unentbehrliches Bedürfnis seiner Kritik sei", ist wohl an die auch in der Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie"[2]) zitierten Ausführungen Kants gedacht, mit welchen er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"[3]) auf Ulrichs Rezension in der Allgem. Zeitung Nr. 295 eingeht. Den Hauptpunkt bildet hier aber nicht die Begründung, warum wir gerade diese Kategorien besitzen, sondern die Behauptung, daß „ohne eine ganz klare und genugtuende Deduktion der Kategorien das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundament wanke". Kant sucht dem gegenüber zu zeigen, daß es genüge, wenn bewiesen werden kann, „daß die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntnis bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, (dadurch daß sie in dieser bloß die Form des Denkens möglich machen)"; die Beantwortung der Frage, wie sie solche möglich machen, sei dann zwar wichtig genug, um die Deduktion zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, „keineswegs notwendig, sondern bloß verdienstlich". Und er setzt bei seiner Beweisführung bereits als „zugestanden" voraus, daß die Tafel der Kategorien alle reinen Verstandesbegriffe und alle formalen Verstandeshandlungen in Urteilen vollständig enthalten[4]).

Ist aber auch die Kritik, welche Fries an Kant übt, an dieser Stelle zu berichtigen, so berührt er damit doch einen der anerkannt schwachen Punkte des Kantischen Systems, und er sucht diese „Unvollständigkeit der Kantischen Ansicht" von seiner Grundposition aus zu erklären und von seiner Apperzeptionslehre aus zu ergänzen. Da Kant den denkenden Verstand als Reflexionsver-

1) Kr. d. r. V. 668. 2) S. W. VI, 389.
3) S. W. V, 313 ff. 4) a. a. O., S. 315.

mögen mit der unmittelbaren Vernunft verwechselte und das nur wiederholende Wesen der Reflexion nicht kannte, geschah es, daß er das, was wir transzendentale Apperzeption oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft nennen, gar nicht bemerkte, indem er es von dem objektiven Dasein der Dinge nicht unterschied, daß er ferner in dem, was er „reine Apperzeption“, und „durchgängige Identität aller Apperzeption“ nennt, unsere „ursprüngliche formale Apperzeption“ mit dem reinen Selbstbewußtsein vermengte. Er beruft sich dabei auf die Apodiktizität, welche in dem Ist als Kopula jedes Urteils liege[1]). Aber diese hat nichts mit dem reinen Selbstbewußtsein zu tun, sondern sie ist nur ein Abdruck der ursprünglichen formalen Apperzeption im Urteil der Reflexion[2]), deren einzelne Einheitsformen doch selbst erst durch jene ursprüngliche formale Apperzeption möglich gemacht werden. Kants Fehler ist, daß er die Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles Erkennens verwechselte, und nun meinte, mit der ersten, die doch nur Eigentum der Reflexion ist, schon eine Theorie der Verbindung versuchen zu können. Wir dürfen die den Quell aller einzelnen Einheitsformen bildende Apperzeption nicht mit Kant durch das „Ich bin“ bezeichnen, denn auch dies ist nur eine einzelne materiale Bestimmung derselben. Wir müssen sie vielmehr mit Formen vergleichen, wie z. B. die Anschauung des unendlichen Raumes in abstracto, wie die Geometrie ihn voraussetzt, oder die alles in einem Ganzen zusammenfassenden Formen Welt, Weltordnung oder auch wie der Satz: Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder sein Gegenteil zu, als Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes.

1) Fries nimmt wie überall, so auch hier auf die zweite Auflage der Kr. d. r. V. Bezug, in deren Fassung der transzendentalen Deduktion das Urteil als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen, für die Beweisführung verwertet wird. Vgl. Kr. d. r. V., S. 666 f.

2) N. Kr. II, 61.

In Wirklichkeit sind dies alles freilich nur Abdrücke der reinen formalen Apperzeption vor der Reflexion, sie selbst nennen wir am besten die „Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit“ [1]).

Nach Fries erscheint also die Kantische Synthesis, so wie er sie in ihren einzelnen Formen aufstellt und in den Grundsätzen des Verstandes entwickelt, nur als ein Akt des Reflexionsvermögens, als „eine Wiederholung, deren Original er nicht kennt“, während sich doch durch eine solche Synthesis niemals das werde als objektive synthetische Einheit der Erkenntnis vorstellen lassen, was in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft nicht schon verbunden sei. Er trifft damit allerdings den Kern des Kantischen Apperzeptionsbegriffes nicht, und die Beweise, welche er dafür aus Kant selbst anführen zu können glaubt, reichen, wenn man die Stellen richtig versteht, nicht aus. Wenn Fries sagt, Kants Fehler in dieser ganzen Ansicht unserer Vernunft lasse sich auch dadurch charakterisieren: „Selbsttätigkeit der Erkenntniskraft sei ihm immer Willkürlichkeit derselben d. h. Reflexion“, so lesen wir an der von ihm zitierten Belegstelle [2]), daß Kant die Verbindung des Mannigfaltigen Synthesis nennen will, „um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist“. Eine Willkürlichkeit spielt hier nicht herein, ist vielmehr durch die Gesetzmäßigkeit des ganzen Vorganges ausgeschlossen. Wenn Fries ferner sich darauf beruft, Synthesis sei nach Kant die Handlung des Verstandes, eine Vorstellung zu der andern hinzuzusetzen und beide in einem Bewußtsein zu vereinigen, was

---

1) N. Kr. II, 65.

2) Nach Fries: Kr. d. r. V. 130, also in der 2. Aufl. (bei Kehrbach 658) wohl der oben angeführte Satz.

nur die Reflexion tue, so lesen wir bei Kant[1]): „diese Beziehung [auf die Identität des Subjekts] geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze, und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich". Daraus geht deutlich hervor, daß auch nach Kant die für die Reflexion charakteristische Form der analytischen Einheit die synthetische Einheit bereits voraussetzt. Diese synthetische Einheit selbst aber ist nicht ein Erzeugnis der Reflexion, sondern sie entstammt — wenigstens nach derjenigen Theorie, welche in der endgiltigen Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft" beider Auflagen uns vorliegt — zuletzt der schöpferischen Fähigkeit der produktiven Einbildungskraft[2]), die damit gewissermaßen das ersetzt, was bei Fries die „unmittelbare Erkenntnis" leistete.

Daß es nicht zulässig ist, die Kantische Synthesis als einen Akt des Reflexionsvermögens zu bezeichnen, geht aber auch daraus hervor, daß der „innere Sinn", zu welchem nach Fries die Reflexion als eine Art wissenschaftlicher Fortsetzung und Vollendung desselben in der engsten Beziehung steht, bei Kant aufs schärfste von der Synthesis der Apperzeption getrennt wird. Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist nach Kant „diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu

1) Nach Fries N. Kr. II, 66: Kr. d. r. V., 133, bei Kehrbach 660.
2) Kr. d. r. V., 129, 272 vgl. oben S. 52 ff.

einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird“[1]). Er bezeichnet auch den innern Sinn als die empirische im Unterschied von der transzendentalen Apperzeption[2]). Die letztere aber ist bei Kant die ursprüngliche und transzendentale Bedingung, welche alles Empirische und damit auch alle innerhalb der Erfahrung liegende Tätigkeit des inneren Sinnes und der Reflexion[3]) erst möglich macht.

4. Die methodologische Bedeutung des Friesischen Apperzeptionsbegriffs.

Jedenfalls hat Fries durch seine Unterscheidung dreier verschiedener Seiten des Apperzeptionsbegriffes nicht bloß die Grundlage für seine Deduktion, sondern auch die Möglichkeit gewonnen, seinen Standpunkt anderen Auffassungen gegenüber scharf abzugrenzen und zu behaupten. Mit seiner „materialen Apperzeption“ nimmt er das in den Apperzeptionsbegriff herein, was bei Kant als „transzendentaler Gegenstand“[4]) gleichsam das objektive Korrelat der transzendentalen Apperzeption bildet, präzisiert den formalen Charakter der Kantischen Apperzeption in seiner „ursprünglichen formalen Apperzeption“, und faßt alles in dem Begriff der transzendentalen Apperzeption als dem „unmittelbaren Ganzen der Erkenntnis“ zusammen.

Dem Empirismus und Rationalismus gegenüber weiß er seine Entwicklung der Theorie der Vernunft aus anthropologischen Prinzipien geschickt zu vertreten. Als „physikalische Theorie“, die sich auf Erfahrung und innere Anschauung gründet, läßt sie weit festere Beurteilungen zu, als die höchsten Abstraktionen der Spekulationen selbst.

---

1) Kr. d. r. V., 664, vgl. auch 673: „Daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.“

2) Kr. d. r. V. 121.

3) Diesen Begriff hier stets im Friesischen, nicht im Kantischen Sinne genommen. 4) Vgl. Kr. d. r. V. 122 f.

„Überhaupt ist die Behandlung der höchsten Abstraktionen so unbestimmt und schwankend, daß fast kein Philosoph zu einem bestimmten System anders gelangt, als daß er (oft sich selbst unbewußt) eine psychologische Hypothese über die Theorie der Vernunft voraussetzt, nach der er die Wahrheit in spekulativen Dingen in oberster Instanz prüft und aburteilt.“ So liegt allem Empirismus in der Philosophie zuletzt die anthropologische Hypothese zugrunde, daß der Mensch eine nur sinnliche Erkenntniskraft besitze. Demgegenüber läßt sich, eben auf dem bezeichneten anthropologischen Wege, aus dem tatsächlichen Vorkommen der Vorstellungen und ihrer Verknüpfungen in unserem Geiste zeigen, daß nicht nur die in Anspruch genommene Notwendigkeit in der Anwendung, sondern selbst der leere Begriff der Notwendigkeit, der leere Gedanke des Ist als der Kopula in dem Urteil A ist A von einer solchen Hypothese aus unverständlich wird. Hume glaubte allerdings beweisen zu können, alle unsere Anwendung allgemeiner Gesetze werde durch Induktion nur aus der Erfahrung entlehnt; man könne also alle Voraussetzung der Notwendigkeit, wie sie in unserem Geiste vorkommt, ebensogut nur durch Gewohnheit erklären. Psychologisch ausgedrückt würde das heißen: „Was ihr mit eurer Theorie der Vernunft zu erklären sucht, das läßt sich ebensogut durch bloße Einbildungskraft erklären, die doch bekanntlich ein nur sinnliches Vermögen ist . .“ Bei richtigerer Beobachtung hätte Hume bemerken müssen, daß „seine von Impressionen belebte Einbildungskraft entweder nicht einmal Einbildungskraft (intensive Einheit ihrer Tätigkeit) oder zugleich auch Vernunft als Quell der Notwendigkeit (extensive Einheit ihrer Tätigkeit) besitzen müsse“ [1]).

Dagegen liegt der anderen einseitigen Richtung in der Philosophie, dem Rationalismus, zuletzt die anthropologische Hypothese zugrunde, daß der Mensch eine vom Sinn zu befreiende Erkenntnis durch die bloße Vernunft besitze.

---

1) N. Kr. II, 74 f.

Es gibt allerdings Erkenntnisse aus bloßer Vernunft, nämlich die Erkenntnisse a priori, die Quellen der Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber diese für sich allein sind bloße Formen an einem Ganzen der Erkenntnis, dessen Material vom Sinn entlehnt ist, Formen, die nur mit Hilfe der Abstraktion von diesem Ganzen gelöst und für sich betrachtet werden können. Die ursprüngliche formale und die materiale Apperzeption gehören zusammen. Unsere Erkenntnis verhält sich hier wie das organische Leben unseres Körpers. Die Organisation desselben bestimmt die Form der Lebensfunktionen, den Kreislauf der Säfte, die Respiration, Assimilation, Nutrition. Aber es muß ihm beständig neuer Stoff an Speise und Luft zugeführt werden; sonst müßte, wenn auch die Organisation weiter bestände, die Lebensäußerung aufhören. So bestimmen in der Erkenntnis Organisation und Vernunft die Formen der Äußerung, diese selbst aber ist bedingt durch eine für sie zufällige äußere Einwirkung, eine Anregung durch reizende Potenzen oder „Sinn". Der Rationalismus übersieht diese Bedingung und fordert im Widerspruch mit der wirklichen Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis die intellektuelle Anschauung einer absoluten Vernunft, die sich selbst den Gehalt ihrer Erkenntnis schafft.

Die Methode, welche Fries hier, wie in dieser ganzen Grundlegung der Deduktion anwendet, ist die anthropologische. Der psychologische Einschlag, welcher in Kants transzendentaler Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht zu verkennen ist, ist hier zum beherrschenden Moment geworden. Die Kritik der Vernunft wird für Fries — das tritt besonders an diesem Zentralpunkte hervor — zu einer „auf Selbstbeobachtung ruhenden Erfahrungswissenschaft". Das Eigenartige der philosophischen Stellung des Friesischen Systems besteht nun aber darin, daß von seiner Theorie der unmittelbaren Erkenntnis aus gerade der Hauptgrund, der für Kant jede Einmischung der Erfahrung in das wichtigste Geschäft der Vernunftkritik verbietet, seine Beweiskraft verliert. Die Methode und die

Formen, deren sich jene Erfahrungswissenschaft bedient, sind nur Eigentum der Reflexion. Die wesentlichen Momente aller wahren Erkenntnis, Allgemeinheit und Notwendigkeit hängen nicht an ihnen, sondern sie sind der „unmittelbaren Erkenntnis", sie sind vor allem dem einen Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, das er transzendentale Apperzeption nennt, von Hause aus eigen.

Die Rechtfertigung der Erkenntnisprinzipien durch diese anthropologische Untersuchung kann deshalb auch, wie unsere Besprechung der Methode der Deduktion schon gezeigt hat und ein Überblick über diese selbst noch zeigen wird, kein Beweis sein, sondern nur eine Ableitung dessen aus einer Theorie der Vernunft, was seiner allgemeinen und notwendigen Giltigkeit nach an und für sich schon feststeht. Die Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis" bildet so ein Gegengewicht gegen den empirischen Charakter der anthropologischen Methode. Von diesem seinem Standpunkt aus verwahrt sich daher Fries mit Recht dagegen, daß dieses Eigentümliche seiner Forderung der Deduktionen und die Berufung auf psychische Anthropologie, um diese Deduktionen zu geben, wiederholt auch von scharfsinnigen Männern mißverstanden und sein Philosophem darum widerrechtlich zu den empirischen gerechnet worden sei[1]).

II. Die Bestimmung des Gegenstandes durch Erkenntnis a priori.

Haben wir mit der Feststellung der aller Synthesis zugrunde liegenden Vernunftbeschaffenheit und ihrer verschiedenen Arten die subjektive Seite des Deduktionsproblems erörtert, so tritt uns in der Frage nach der Bestimmung des Gegenstandes durch die Erkenntnis a priori die objektive Seite desselben entgegen. Die Frage der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand war es ja,

1) Metaphysik 117.

welche in dem Geiste des Schöpfers der Vernunftkritik, in Kant selbst die Idee seines Werkes zur Reife brachte. Erst in dem Augenblick glaubte er, wie er in dem Briefe an Herz vom 22. Februar 1772 schreibt, „den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ in Händen zu haben, als er sich selbst die Frage stellte: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand“; und so ist auch die ganze Fragestellung seiner transzendentalen Deduktion durch die Beziehung auf den Gegenstand bedingt.

Bei der subjektiv-anthropologischen Position, welche Fries einnimmt, werden wir im voraus erwarten dürfen, daß gerade hier eine der Hauptdifferenzen zwischen ihm und seinem Lehrer Kant liegen wird.

Zur Klärung des Sachverhaltes haben wir uns zuerst über den Wahrheitsbegriff bei Fries zu orientieren.

1. Empirische und transzendentale Wahrheit.

Begründung einer Erkenntnis ist nichts anderes, als das Aufweisen ihrer Wahrheit und Giltigkeit. Dabei machen sich aber zweierlei Wahrheitsbegriffe geltend. Nach der gewöhnlichen logischen Erklärung ist Wahrheit die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. Fries nennt diese Wahrheit transzendentale Wahrheit oder Wahrheit der Vernunft. Daneben macht sich aber noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir eine Erkenntnis wahr nennen, wenn wir uns bewußt sind, sie in unserer Vernunft zu haben, falsch, wenn wir uns bewußt sind, ihr Gegenteil zu haben. Diese Wahrheit, welche nur nach dem Vorhandensein im Geiste fragt, bezeichnet Fries als empirische Wahrheit oder Wahrheit des Verstandes. Im ersteren Fall handelt es sich um objektive Begründung, da hier die Realität des Gegenstandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntnis vorausgesetzt wird, im zweiten Fall um subjektive Begründung, da hier nur aus der

Geschichte der Vernunft erklärt wird, wie sie zu dieser oder jener Erkenntnis gelangt[1]).

In der Regel setzen wir nun voraus, solange wir nicht durch künstliche Spekulation zu einer anderen Ansicht gelangen, es handle sich bei der Begründung unserer Erkenntnisse um die Wahrheit im erstgenannten Sinne, um die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Dies ist aber keineswegs immer der Fall. Ob ein gefälltes Urteil wahr oder falsch, ob eine gehabte Anschauung Traum oder Wirklichkeit sei, bestimmen wir sehr oft, ohne nach der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande zu fragen. In der Tat kann uns diese Übereinstimmung auch zu gar nichts helfen; denn wir können ja nicht aus unserer Erkenntnis des Gegenstandes heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns, eben indem wir ihn vergleichen, Gegenstand einer Erkenntnis. „Selbst in der Aussage, Ich bin, hilft uns die Identität des Aussagenden mit dem Gegenstande der Aussage zu nichts, um dieser Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich selbst werde mir zum Gegenstande erst vermittelst dieser Aussage und kann nicht Aussage und Gegenstand gleichsam zur Vergleichung nebeneinander stellen“[2]).

Worauf beruht dann aber hier das Urteil über Wahrheit oder Falschheit?

Die Antwort lautet verschieden für die mittelbare und für die unmittelbare Erkenntnis.

Für die mittelbare Erkenntnis liegt die Wahrheit in ihrer Übereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntnis. Irrtum oder Täuschung, von denen wir im gemeinen Leben sprechen, beziehen sich immer nur auf eine mittelbare Erkenntnis, welche der willkürlich tätige Verstand nicht richtig auf das unmittelbar Gewisse bezogen hat. Es ängstigt uns z. B. ein Traum wie bange Wirklichkeit; erst im Erwachen sehen wir, daß seine schwankenden

1) N. Kr. I, § 71, S. 344 ff. 2) N. Kr. I, 347.

Bilder dem festen Gang der wirklichen Anschauung nicht entsprachen, und nun erklären wir ihn für Täuschung, da wir einsehen, daß wir irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntnis beurteilt hatten.

Anders bei der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Hier beruht die Wahrheit auf dem bloßen Dasein der Erkenntnis im Geiste. So liegt die Evidenz der unmittelbaren anschaulichen Erkenntnis eines gegebenen Gegenstandes durchaus nicht in einem Kausalverhältnis zu dem Gegenstande, der als Ursache der Affektion die Empfindung hervorbrächte, sondern nur darin, daß der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird. So beruht die Wahrheit der apriorischen Erkenntnis, des unmittelbaren Notwendigen und Allgemeingiltigen, dessen wir uns durch Reflexion bewußt werden können, ausschließlich auf ihrem Vorhandensein im Geiste.

Sobald wir also die Frage stellen: Welche Erkenntnisse sind wirklich in unserer Vernunft vorhanden?, so handelt es sich um eine Aufgabe des mittelbaren Wiederbeobachtungsvermögens, des denkenden Verstandes, und die Wahrheit besteht dann nur in der Übereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen. Es ist also empirische Wahrheit, um die wir uns hierbei bemühen.

Transzendentale Wahrheit hat unsere Erkenntnis oder hat sie nicht, ohne daß wir selbst etwas dafür oder dawider tun können[1]). Die Frage, inwieweit das System unserer Erkenntnisse mit dem Gegenstande an sich übereinstimmt, inwieweit ihm also transzendentale Wahrheit zukommt, wird uns später zu beschäftigen haben. Wir müssen erst alle Regeln der empirischen Wahrheit kennen, ehe sich über die transzendentale Wahrheit ein Urteil gewinnen läßt[2]). Jedenfalls bewegen wir uns bei dem Versuch einer wissenschaftlichen Begründung unserer Erkenntnis stets innerhalb der subjektiven Geschichte unseres Erkennens.

1) N. Kr. I, 351. 2) N. Kr. II, 101.

Dieser Gesichtspunkt muß nun auch für die prinzipielle Vorfrage der Deduktion, für die Frage der objektiven Giltigkeit geltend gemacht werden.

2. Der Begriff der objektiven Giltigkeit bei Fries und Kant.

Kant geht in seiner transzendentalen Deduktion von dem Satze aus: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen [1]) können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch u. s. w." Es trete hier, meint Fries, deutlich hervor, daß Kant die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältnis des Affizierenden erklären wolle, daß er überhaupt auf dasjenige ausgehe, was wir objektive Begründung unserer Erkenntnisse nennen. „Er setzt die objektive Giltigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnesanschauung als unbezweifelt voraus und meint nun, nur die gleichen Rechte des a priori Gegebenen beweisen zu müssen. Zum Beweis zeigte er dann, daß wir ohne die Kategorien die objektive Giltigkeit jener Anschauungen gar nicht zu erkennen vermöchten, daß wir z. B. nur darin Abfolge der Dinge und nicht bloße Folge unserer Vorstellungen erkennen, daß das Eine durch das Andere ist, nach der Kategorie der Kausalität, daß wir nur dann Dinge zugleich nennen können, wenn sie mit einander sind durch Wechselwirkung. So richtig nun das letztere ist, so ist doch die Absicht der ganzen Darstellung fehlerhaft durch den Mißverstand dessen, was objektiv giltig sei. Objektive Giltigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unseres Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bei

---

1) In dem Friesischen Zitat N. Kr. I, 354 sind nach dem Wort „zusammentreffen" die folgenden Worte des Kantischen Textes (Kr. d. r. V. 109) weggelassen: „ . . . sich auf einander notwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen . . . ."

jeder Erkenntnistätigkeit. Jene Abstufungen der Giltigkeit, zu denen der Verstand erst die Notwendigkeit hinzubringt, gehören hingegen nur der subjektiven Giltigkeit, sie sind Stufen der Wiederbeobachtung, welche in der Notwendigkeit der Reflexion so weit vollendet ist, als wir sie zu vollenden vermögen"[1]).

Die objektive Giltigkeit gehört also weder den einzelnen Sinnesanschauungen noch den einzelnen Denkformen für sich, die sich nur nach subjektiven Verhältnissen unterscheiden, sondern jedem nur nach seinem Verhältnis zum vollständigen Ganzen unserer Erkenntnis, so wie es unmittelbar in der Vernunft ist, d. h. zum geschlossenen Ganzen der transzendentalen Apperzeption.

In unseren Erkenntnissen gibt es allerdings gewisse Bestimmungen des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit, andere durch synthetische Einheit; aber in dieser Zerteilung dürfen wir die Giltigkeit der Erkenntnis nicht auf den Gegenstand beziehen. Wir müssen uns erst durch alle Bruchstücke des Empfindens, Phantasierens, Dichtens und Denkens durchgefunden haben, um die innere Einheit unseres Erkennens verstehen zu lernen. Nur diese macht eigentlich unsere Erkenntnis selbst, nur sie „hat das Objekt".

In der letztgenannten Fassung: nur das geschlossene Ganze der transzendentalen Apperzeption hat das Objekt, fand die Ansicht, welche Fries von der objektiven Giltigkeit hat, ihren prägnantesten Ausdruck. Auch die Differenz von Kant glaubt er damit am schärfsten zum Ausdruck zu bringen. Nach Kant hat ja nicht, meint Fries, die transzendentale Apperzeption das Objekt, sondern er setzt die objektive Giltigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnesanschauung als unbezweifelt voraus und meint nun, nur die gleichen Rechte des a priori Gegebenen beweisen zu müssen. Diese Auffassung trifft jedoch nur insoweit zu, als der Kantische Begriff der objektiven Giltigkeit, wie dies bei Fries ja auch geschieht, auf das „Kausalverhält-

1) N. Kr. II, 97 f.

nis des Gegenstandes als das Affizierende zur Empfindung“ bezogen wird. Wenn aber Kant in jenem vielbesprochenen und so verschieden gedeuteten ersten Paragraphen der transzendentalen Ästhetik sagt: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit“, und: „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von derselben affiziert werden, ist Empfindung“, so ist hier jedenfalls der Begriff „Gegenstand“ nicht in demselben Sinne gebraucht, wie innerhalb des Gedankenganges der transzendentalen Deduktion. Die Affektion durch den ersteren liefert nur die an sich ungeordnete Mannigfaltigkeit des Empfindungsmaterials. Innerhalb der „transzendentalen Deduktion“ aber handelt es sich um den „Gegenstand überhaupt“, um den „reinen Begriff von dem transzendentalen Gegenstande“, der „bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist“[1]). Er ist es, der allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand d. i. objektive Realität oder objektive Giltigkeit verschaffen kann. Kant spricht allerdings schon in der transzendentalen Ästhetik von der „empirischen Realität d. i. der objektiven Giltigkeit“ des Raumes und der Zeit[2]) „in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen“. Es gehört dies aber neben der Vieldeutigkeit des Gegenstandsbegriffes zu den Unebenheiten, welche mit der Entstehungsweise der Vernunftkritik zusammenhängen. Der Begriff der synthetischen Einheit tritt in der Entwicklung Kants nur allmählich als der allbeherrschende hervor, und er schafft dann erst den echten Begriff der objektiven Giltigkeit, auf dessen Erweis die ganze transzendentale Deduktion gerichtet ist. Diese Fassung des Begriffs aber ist von der Friesischen nicht so weit entfernt, als es nach Fries eigenen Äußerungen scheinen könnte. Die Beziehung auf den Gegenstand, welche die objektive Giltigkeit ausmacht, ist auch

1) Kr. d. r. V. 122. 2) Kr. d. r. V. 55 f.

nach Kant nichts anderes „als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden“ [1]). Auch für Kant ist es nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden, und „wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören“ [2]). Und die Differenz scheint vollends zusammenzuschwinden, wenn Kant von der „formalen Einheit der Natur“ redet, deren Quelle der Verstand ist, oder wenn er sagt: „Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen Einheit zu sehen, um derentwillen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung d. i. Natur heißen kann“ [3]). Können wir nicht von hier aus auch mit Kant sagen: Nur die Einheit der Apperzeption hat das Objekt? Allerdings soll nach Fries die objektive Giltigkeit nicht etwas sein, was wir erst mittelbar in der Geschichte unseres Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie soll unmittelbar „bei jeder Erkenntnistätigkeit liegen“. Aber auch nach Kant „geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntnis des Gegenstandes, als die intellektuelle Form derselben, vorher und macht selbst eine formale Erkenntnis aller Gegenstände a priori überhaupt aus, sofern sie gedacht werden“, und „die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperzeption gehen aller empirischen Erkenntnis vor“ [4]).

1) Kr. d. r. V. 122. 2) Kr. d. r. V. 123.
3) Kr. d. r. V. 126. 4) Kr. d. r. V. 137.

Die objektive Giltigkeit besteht also für Kant wie für Fries nicht in der Übereinstimmung der Vorstellung mit einem davon unabhängigen Objekt, sondern in einer Einheit schaffenden Funktion des Erkenntnisvermögens. Die — allerdings bedeutsamen — Unterschiede beider liegen nur darin, daß Fries das Bewußtwerden dieser Funktion als ein Moment der Reflexion scharf von der Funktion selbst als einem Moment der unmittelbaren Erkenntnis geschieden wissen will, und daß er die Deduktion als eine Aufgabe der Anthropologie betrachtet, während sie nach Kant der von aller empirisch-anthropologischen Betrachtungsweise völlig zu scheidenden transzendentalen Logik angehört. Beide Differenzen hängen übrigens aufs engste zusammen. Denn das Interesse, die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien zu sichern, welches Kant bei seiner Betonung des zweiten Punktes leitet, wird bei Fries dadurch befriedigt, daß diese objektive Giltigkeit selbst schon der unmittelbaren Erkenntnis beigelegt und dadurch aller wissenschaftlichen Beweisführung und ebendamit auch der Abhängigkeit von der Psychologie entzogen wird.

Nun haben wir aber der Deduktion der einzelnen Formen selbst näher zu treten.

III. Die Deduktion selbst.

Wir haben die aller notwendigen Einheit in unserer Erkenntnis zugrunde liegende Vernunftbeschaffenheit aufgewiesen und festgestellt, in welchem Sinne von einer objektiven Giltigkeit einer solchen Einheit die Rede sein kann.

Nun kommt aber in unserer wirklichen Erkenntnis nicht nur diese Einheit und Notwendigkeit in abstracto vor, sondern sie zeigt sich in diesen bestimmten Formen der Anschauung von Raum und Zeit, in diesen bestimmten Kategorien u. s. w. Es erhebt sich daher die Frage: Wie kommt es, daß sich in unsrer Vernunft gerade diese bestimmten Formen der notwendigen Einheit ausbilden?

1. Gesamtübersicht der Deduktion der Prinzipien a priori überhaupt.

Das oberste Verhältnis in unserer erkennenden Vernunft, das der ursprünglichen formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption entspricht den Formen des Vernunftschlusses. Die ursprüngliche formale Apperzeption steht als „reine Form" an der Stelle des Obersatzes, der allgemeinen Bedingung, unter der für die Urteilskraft jedes Bedingte des Sinnes steht. Die materiale Apperzeption, welche als „Erfüllung der Form"[1]) die Stelle des Untersatzes vertritt, verschafft der Erkenntnis erst einen Gegenstand, sie liefert das Bedingte für die allgemeine Bedingung. Und die transzendentale Apperzeption, das notwendige Ganze der Erkenntnis steht als „erfüllte Form" an der Stelle des Schlußsatzes, indem wir den assertorischen Gehalt der Erkenntnis dem apodiktischen Wert der — für sich allein betrachtet aus problematischen Vorstellungen bestehenden — allgemeinen und notwendigen Gesetze unterordnen.

Alle Wissenschaft aus reiner Vernunft muß sich diesen Formen anschließen; wir haben daher in dieser Übereinstimmung der Form des Vernunftschlusses mit der ersten und obersten Organisation unserer Vernunft ein wichtiges Regulativ für alle Spekulation zu sehen[2]).

Wir gewinnen von hier aus zunächst eine Gesamtübersicht über die Deduktion der Prinzipien a priori überhaupt.

Die Deduktion aller Prinzipien a priori ist durch eine Theorie der Vernunft zu liefern, welche nachweist, wie ihre Erkenntnisse a priori aus den subjektiven Verhältnissen ihrer Organisation entspringen. Was in diesen Erkenntnissen die Vernünftigkeit konstituiert, das ist die ursprüngliche formale Apperzeption der Grundvorstellung der Ein-

1) So fällt z. B. die Materie in Raum und Zeit, oder der Fall unter die Regel.

2) N. Kr. II, § 99 S. 89 ff.; § 103 S. 102 f.

heit und Notwendigkeit. Wirkliche Erkenntnis a priori und ihr Prinzip kann jedoch nur in durchgängigen materialen Bestimmungen dieser formalen Grundvorstellung bestehen, die sich nach der Besonderheit der inneren Vernunftorganisation differenzieren. In der Art aber, wie sich diese materialen Bestimmungen in der Vernunft bilden, wiederholt sich der Unterschied der drei Sätze im Vernunftschluß.

Zunächst gibt es eine unabhängige Erkenntnis a priori, in der uns die Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit als formale Bedingung aller durch den Sinn gegebenen und zu gebenden materialen Erkenntnis zum Bewußtsein kommt. Zu dieser nur durch die formale Apperzeption bestimmten Erkenntnis a priori, die wenn wir die Kantische Unterscheidung zwischen logischem und transzendentalem Denken anwenden, dem transzendentalen Verstande zuzurechnen ist, müssen also alle Formen der mathematischen anschaulichen, der analytischen logischen und der synthetischen Einheit in Kategorie und Idee gehören. Die Aufgabe der Deduktion ist es dann, aus dem Verhältnis des sinnlichen Materials zur formalen Grundvorstellung in der Einheit der transzendentalen Apperzeption alle jene Formen abzuleiten.

Die materiale Apperzeption, welche den Untersatz vertritt, schließt die Forderung in sich, daß jede materiale Erkenntnis zur Einheit und Gesetzmäßigkeit der Vernunft zusammenstimmt, da sie nur Modifikation ihrer einen Grundtätigkeit ist. Nun fällt aber der einzelne Gehalt der sinnlichen Erkenntnis nicht nach den Verhältnissen dieser Einheit und Gesetzmäßigkeit, sondern als ein zufälliger und vereinzelter in die Wahrnehmung; und so läßt sich — gleichsam in Unterordnung unter einen unaussprechlichen Obersatz — die Zusammenstimmung des zufällig Gegebenen mit dem Gesetze der Einheit nur auf eine freie Weise beurteilen, nämlich nach Maximen der Urteilskraft, welche dann in ihrer höchsten Unabhängigkeit die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen ergaben.

Endlich wird die Vernunft selbst als transzendentale

Apperzeption, als ein Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis da, wo sie ohne die Beschränkungen des Sinnes aus dem Wesen der Vernunft selbst ursprüngliche Bestimmungen gewinnen will, an die höchste Realität in unserem Wesen, unabhängig von den Schranken des Sinnes, Ansprüche machen müssen. Dieser Art ist die Bestimmung der Prinzipien a priori durch die „Idee des absoluten Wertes, welche aus dem Wesen der Vernunft, als einem Vermögen sich zu interessieren, entspringt“.

Demnach muß alle Erkenntnis a priori entweder unter die Idee der notwendigen Gesetzmäßigkeit im Dasein der Dinge, oder unter die Idee der Schönheit, oder unter die Idee des höchsten Gutes gehören[1]).

So wird von Fries, entsprechend seiner Auffassung von der Methode der Deduktion, die wir kennen gelernt haben, die Aufgabe der Deduktion von Anfang an auf das Gesamtgebiet der Prinzipien a priori ausgedehnt. War für Kant der die Deduktion beherrschende Gedanke des Beweises aus der Möglichkeit der Erfahrung nur auf das theoretische Gebiet anwendbar, so daß das Deduktionsverfahren im Gebiete der praktischen Vernunft und der Urteilskraft nur eine nebensächliche Rolle spielen kann, so liegt in dem Friesischen Deduktionsbegriff einer Ableitung der apriorischen Prinzipien aus den subjektiven Verhältnissen der Vernunftorganisation an sich selbst schon ein dem ethischen und ästhetischen Gebiet mit dem theoretischen gemeinsames Verfahren.

Dabei liegt derjenige Begriff der Vernunft zugrunde, der auch für Kant maßgebend wird, wo er, wie in der Einleitung zu seiner Kritik der Urteilskraft die Gesamtgliederung seines Systems im Auge hat. Dem Verstand, dessen Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht und theoretisch ist, steht gegenüber die Vernunft, deren Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht und praktisch ist, und in der Mitte zwischen beiden steht die Urteilskraft.

---

1) N. Kr. II, § 100 S. 91 ff.

Daneben laufen freilich bei Fries, wie bei Kant, verschiedene andere Bedeutungen des Begriffes „Vernunft" her. Die grundlegende Bedeutung ist bei Fries diejenige der „ursprünglichen Selbsttätigkeit" im Gegensatz zum „Sinn", ein Sprachgebrauch, durch welchen sich Fries von Kants Fassung der Vernunft als „Vermögen der mittelbaren Schlüsse" an einem wichtigen Punkte geschieden weiß [1]). In der Tat wird ja bei Fries die Form des Schlußverfahrens nicht für die das Erfahrungsgebiet überfliegende Vernunft, nicht für die transzendentale Ideenlehre reserviert, sondern bildet die typische Form für das oberste Verhältnis in unserer Erkenntnis überhaupt, das der formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption. Die Deduktion der Ideen tritt völlig neben diejenige der Kategorien, da auf beide sein subjektives Verfahren gleichmäßige Anwendung finden kann. Während aber Vernunft in diesem allgemeinsten Sinne der ursprünglichen Selbsttätigkeit sowohl das Erkennen, als das Lustfühlen und Begehren umfaßt, umgrenzt eine engere Bedeutung die Vernunft als die Selbsttätigkeit im Erkennen, und wird endlich das Wort auch in einem Sinne gebraucht, in welchem es neben dieser letzteren als der unmittelbaren Erkenntnis auch noch die mittelbare Erkenntnis des inneren Sinns und der Reflexion umfaßt. Als solche wird sie „spekulative Vernunft" [2]) genannt und deckt sich dann mit dem, was in jener systematischen Gesamtübersicht der Deduktion (transzendentaler) „Verstand" hieß, obwohl unter diesen Begriff dann wieder als zweiter Bestandteil die Reflexion fällt, die ebenfalls Verstand (im engeren Sinne) genannt wird.

Eben diese „spekulative Vernunft" ist es nun, welche unserem erkenntnistheoretischen Interesse entsprechend als erstes Glied jener Trichotomie der Deduktion nach Verstand, Urteilskraft, Vernunft uns beschäftigen wird. Die Mehrdeutigkeit der Begriffe, die bei Fries wie bei Kant das Ver-

1) Vgl. N. Kr. I, 81 f. und in Kap. I das über die „Grundvermögen" und die „Ausbildungsstufen" Gesagte.

2) N. Kr. II, 104.

ständnis allerdings erschwert, erfährt ja doch durch den Zusammenhang stets die notwendige Einschränkung.

2. Die vier spekulativen Momente der Erkenntnis.

Der Philosoph ist nicht imstande, Wahrheiten neu zu schaffen, sondern er vermag nur die in der menschlichen Vernunft jederzeit vorhandenen aufzuweisen. So hat es auch eine Theorie der Vernunft nur damit zu tun, deduzierend zu zeigen, wie die wirklich in uns vorhandenen Erkenntnisformen in unserem Geiste entspringen. Sind die obersten Elemente einmal gefunden, so ist die Entwickelung „eigentlich ein kombinatorisches Kunststück, welches gleichsam als Rechenprobe der vorhergehenden Analyse folgt". Wir gewinnen die abgeleiteten Formen durch Zusammensetzung der ersten Elemente, und das Kriterium dieser Ergebnisse besteht darin, „daß die Kombination keine bedeutungslosen leeren Fächer gibt, und doch alle Momente, welche sich in der inneren Erfahrung zeigen, auch vollständig darstellt" [1]).

Für die Deduktion im ganzen wie in ihren einzelnen Teilen ist das oberste Verhältnis in der Erkenntnis, das der ursprünglichen formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption maßgebend. Eine systematische Deduktion der Prinzipien a priori des Verstandes hat die Aufgabe, aus dem wechselseitigen Verhältnis der formalen und der materialen Apperzeption, wie sie in der transzendentalen Apperzeption vereinigt sind d. h. aus dem Verhältnis des sinnlichen Materials zur formalen Grundvorstellung die Einheitsformen der Erkenntnis abzuleiten.

Dazu kommt der Unterschied der unmittelbaren Erkenntnis und der mittelbaren Erkenntnis oder des „Bewußtseins".

So ergeben sich zunächst folgende Elemente für die Kombination:

1) N. Kr. I, 104.

1) Für die unmittelbare Erkenntnis:
   a) Gehalt der Erkenntnis;
   b) Ursprüngliche Form der Einheit.
2) Für das Bewußtsein:
   a) Bewußtsein durch den inneren Sinn, Anschauung;
   b) Bewußtsein durch Reflexion, Denken.

Daraus gewinnen wir sodann durch Kombination die sogenannten vier spekulativen Momente der Erkenntnis.

Was zuerst die unmittelbare Erkenntnis betrifft, so wird der Gehalt der Erkenntnis durch die Anregungen der Sinne bestimmt. Wir erhalten daher als erstes Moment die Sinnesanschauung, sofern sie anschauliche Erkenntnis des Gehaltes ist. Aller sinnliche Gehalt fällt aber unmittelbar in die ursprüngliche Einheit der Vernunfttätigkeit. Diese formale Bestimmung des angeschauten Gehaltes im Sinne einer notwendigen Einheit ist die reine Anschauung als das zweite Moment.

Für das denkende Bewußtsein erhalten wir aus dem durch den inneren Sinn Dargebotenen durch qualitative Abstraktion den Gehalt der Erkenntnis als materiale Bestimmung der ursprünglichen formalen Apperzeption — das Moment der analytischen Einheit. Diese selbst dient uns aber zugleich dazu, uns denkend der formalen Bestimmungen alles Gehaltes in der transzendentalen Apperzeption bewußt zu werden. Darin haben wir das Moment der „nur denkbaren synthetischen Einheit“.

Die Selbstbeobachtung bedarf aber zu ihrer Vollendung des wissenschaftlichen Denkens, und das letztere unterwirft sich zu diesem Zwecke auch die anschauliche Erkenntnis, um ihr die Einheit der ursprünglichen Form zu geben, und so wird in der gedachten Erkenntnis das Moment der Sinnesanschauung überhaupt Moment der empirischen Erkenntnis und Wissenschaft und das Moment der reinen Anschauung Moment der Mathematik. Das Moment der analytischen Einheit wird in der wissenschaftlichen Ausbildung der Erkenntnis zum Moment der

Logik, das Moment der nur gedachten synthetischen Einheit zum Moment der spekulativen Metaphysik oder der im Denken vollendeten unmittelbaren Erkenntnis. Daher die empirische, mathematische und philosophische (logische und metaphysische) Form des wissenschaftlichen Systems. Da sich in aller spekulativen Abstraktion mit dieser Vierteiligkeit die Dreiteiligkeit der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form (der formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption) verbinden muß, so wird, wo diese wissenschaftliche Vollendung der Selbstbeobachtung gelingt, das ganze System als zwölfteilig sich darstellen[1]).

3. Die Deduktion der einzelnen notwendigen Einheitsformen.

Bei der Deduktion selbst, welche nach jenen vier Momenten: Sinnesanschauung, reine Anschauung, analytische Einheit, synthetische Einheit sich differenzieren muß, haben wir stets im Auge zu behalten, daß nach Fries die objektive Giltigkeit, die „Bestimmung des Gegenstandes" in der Deduktion nicht in der Beziehung auf einen von der Erkenntnis unabhängigen Gegenstand besteht, sondern ausschließlich dem unmittelbaren Ganzen unserer Erkenntnis, der transzendentalen Apperzeption angehört. Die einzelnen Bestandteile unserer Erkenntnis müssen also, sofern sie objektive Giltigkeit haben sollen, als Modifikationen dieser transzendentalen Apperzeption nachgewiesen werden.

a) Die Sinnesanschauung.

Die menschliche Vernunft empfängt den Gehalt ihrer Erkenntnis, dasjenige, was als materiale Apperzeption in das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis eingeht, durch den Sinn. Wir besitzen aber zwei ganz verschieden organisierte Vermögen nebeneinander, den inneren und den äußeren Sinn. Während die äußere Empfindung eine

1) N. Kr. II, § 103 S. 104 ff.

Sinnesanschauung liefert, welche unmittelbar in die formale Apperzeption fällt und dadurch neben dem reinen Selbstbewußtsein die transzendentale Apperzeption modifiziert, beruht auf der inneren Empfindung eine Sinnesanschauung, welche zunächst in das reine Selbstbewußtsein fällt und nur mittelbar durch dieses die transzendentale Apperzeption modifiziert. Daher fällt auch die formale Bestimmung der äußeren Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung; die formale Bestimmung der inneren Sinnesanschauung dagegen, das reine Selbstbewußtsein kann nur durch die Reflexion aufgefaßt werden. Die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis erscheinen uns daher teils im Dasein körperlicher Dinge außer uns, teils im Dasein des eigenen Geistes.

Diese Trennung der beiden Seiten unserer Sinnlichkeit gilt aber nur, solange wir sie isoliert betrachten. Da das ursprüngliche Eigentum des einzelnen Geistes die Selbsterkenntnis und aller Gehalt der Erkenntnis in der ursprünglichen, notwendigen, vernünftigen Einheit verbunden ist, so erkennen wir durch äußeren und inneren Sinn nicht zweierlei Welten, sondern nur zweierlei Ansichten derselben Welt, wobei aber in der Vollendung unserer Vernunfterkenntnis durch die Ideen die geistige Ansicht die höhere und herrschende bleiben soll.

Auch die Deduktion der Sinnesanschauung wird daher erst eine vollständige, wenn wir sie, wie im weiteren Verlaufe des Deduktionsverfahrens geschieht, als Bestandteil der gedachten Erkenntnis betrachten.

b) Die reine Anschauung.

In der Sinnesanschauung für sich allein ist nur der Gehalt der Erkenntnis gegeben, der erst auf eine Form wartet. Diese formale Bestimmung des gegebenen Gehalts muß sich auch schon im Gebiete der Sinnlichkeit d. h. als reine Anschauung zu zeigen anfangen.

Die reine Anschauung enthält also die anschauliche formale Bestimmung alles Materialen der Erkenntnis. Dar-

aus ergibt sich für die Bestimmung des Gegenstandes in ihr das Folgende: Die reine Anschauung muß uns eine Form der Ordnung der Dinge schaffen, worin die Dinge „mit einander ohne durch einander“ gegeben werden. und die wir Reihe nennen. Diese Formen müssen stetig sein, weil nur so der Forderung durchgängiger Einheit des durchgängig Mannigfaltigen Genüge getan ist, und unendlich, weil bei der subjektiven Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntnis das Ganze derselben unvollendbar ist.

Auf die Frage aber, warum wir gerade die drei Reihen des Größeren und Kleineren, der Zeit und des Raumes besitzen, ist zunächst zu erwidern, daß der Unterschied des Größeren und Kleineren erst durch die Aufgabe des Messens entsteht, d. h. die Aufgabe, Größen zu denken, und deshalb später zu behandeln ist. Bildlich für die unmittelbare Anschauung besitzen wir also nur Zeit und Raum. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältnis jedes Gehaltes der Erkenntnis zur formalen Apperzeption. Da dieses für jede materiale Erkenntnis gleiche Verhältnis zur Einheit der formalen Apperzeption ein einfaches Gesetz der Anordnung in ihr bestimmt, so daß der Fortschritt von einem Augenblick zum andern nur durch diese bestimmte Zwischendauer möglich ist, so hat die Zeit nur eine Dimension. Auch kommt im Gegensatz zur Vergangenheit und Zukunft nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart Realität zu, weil jede andere Existenz als die der Gegenwart zunächst mit dem „Ich bin“ zusammengesetzt werden muß, dieses aber selbst mir nur in unendlich mannigfaltigen Zuständen erscheint. Der Raum dagegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äußeren Sinnesanschauung in der formalen Apperzeption. Er verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, gehört nur dem äußeren Sinne und kann im Gebiete des inneren Sinnes kein Analogon haben, da hier das mannigfaltige Gegebene nicht unmittelbar in

der formalen Apperzeption, sondern zunächst im reinen Selbstbewußtsein zusammenfällt. Da sonach die Ordnung der Dinge im Raum nicht durch das einfache Verhältnis zur Form, sondern durch die ins Unendliche mannigfaltigen Verhältnisse der Sinnesanschauungen untereinander bestimmt wird, so hat er drei Dimensionen, die nur alle zusammen die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst befassen, nämlich: 1) eine Dimension ins Unendliche mannigfaltiger gegebener Gegenstände als Dimension der Länge, 2) eine Dimension ins Unendliche mannigfaltiger Verhältnisse des einzelnen Gegebenen als Dimension der Richtungen, und endlich 3) als notwendige Vollendung der gesetzmäßigen Anordnung der Dinge: die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkt des selbst im Raum gegenwärtigen Beobachters[1]).

Als apodiktische Wissenschaft a priori entwickelt sich aus der reinen Anschauung mit Hilfe der Demonstration die reine Mathematik.

Es ist aber nach Fries unrichtig, die Einteilung der reinen Mathematik mit Kästner und anderen auf den Unterschied diskreter und stetiger Größen oder mit Schulze und anderen auf den Unterschied von Zeit und Raum zurückzuführen. Wir haben vielmehr innerhalb der allgemeinsten Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft, des Kombinierens zunächst zwei konstruierende Tätigkeiten zu unterscheiden, die schematische und die bildliche Konstruktion. Das Summieren der Arithmetik ist nur eine besondere Art der ersteren, der schematischen Konstruktion d. h. des Ordnens der Kombinationslehre, sie ist nämlich das Kombinieren gleichartiger Elemente. Die bildliche Konstruktion aber betrifft entweder den Raum für Geometrie oder die Zeit für reine Chronometrie. Da aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimension zu wenig willkürliche Konstruktion zuläßt, so beruht hier alle bildliche willkürliche Konstruktion auf der Bewegung im

---

1) N. Kr. II, § 107 f., S. 113 ff.

Raume, welche dann als transzendentale Bewegung, wobei nur die Beschreibung eines Raumes in Betracht kommt, den Postulaten der Geometrie, als phoronomische Bewegung, wobei es sich um das Verhältnis zur Zeit d. h. ihre Geschwindigkeit mit handelt, den Grundsätzen der Phoronomie, und endlich als dynamische Bewegung, wobei auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zugrunde liegt[1]).

Es ist bemerkenswert, wie Fries mit dieser Deduktion der reinen Anschauung in der Verfolgung Kantischer Grundgedanken zu einer einheitlicheren Ableitung der einzelnen Elemente und zur Entscheidung einer bei Kant nicht völlig geklärten Frage gelangt. Sinnesanschauung und reine Anschauung werden völlig in den Gedankengang der Deduktion eingereiht und als Modifikationen eines Prinzips, der transzendentalen Apperzeption, abgeleitet. Das Verhältnis der Disziplinen innerhalb der auf die reine Anschauung sich gründenden apodiktischen Wissenschaft a priori wird klargestellt. In der Regel wurde in den an Kant sich anschließenden Ausführungen über reine Mathematik der Raum auf die Geometrie und die Zeit auf die Arithmetik bezogen. Und man konnte sich dabei auf Kant selbst berufen, der in den Prolegomena[2]) sagt: „Geometrie legt die reine Anschauung des Raumes zugrunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zustande bringen.“ Dagegen ist in der Kritik der reinen Vernunft der Sachverhalt ein anderer. Zwar erscheinen in der „transzendentalen Erörterung vom Raume“ und in dem eigentlich auch unter diese fallenden dritten Raumbeweis die geometrischen Grundsätze als diejenigen synthetischen Erkenntnisse a priori, deren Möglichkeit von der Raumanschauung aus, als ihrem Prinzip, eingesehen werden kann[3]). Aber die Arithmetik wird in der transzendentalen

1) N. Kr. II, 118 f. 2) Prolegomena § 10, S. W. III, 38.
3) Kr. d. r. V. S. 52 f.

Ästhetik nicht in eine parallele Beziehung zur Zeit gesetzt. Als synthetische Sätze a priori, welche sich auf die Zeitanschauung gründen, werden vielmehr „apodiktische Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit" oder „Axiome von der Zeit überhaupt" angeführt, wie: die Zeit hat nur eine Dimension, verschiedene Zeiten sind nicht zugleich sondern nacheinander[1]), und die „allgemeine Bewegungslehre" (entsprechend der „reinen Mechanik" in der Prolegomenastelle), erscheint in ihrem tatsächlichen Vorhandensein nur als eine Bestätigung dieser Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori.

In der Kritik der reinen Vernunft fällt die Theorie der Zahl in das Gebiet der transzendentalen Logik. Das Zählen ist eine „Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik"[2]). Es bedarf einer Synthesis der Reproduktion in der Einbildung, um bei der Vorstellung einer gewissen Zahl eine Vorstellung nach der andern in Gedanken zu fassen[3]). Die Zahl ist nichts anderes als „die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apperzeption der Anschauung erzeuge"[4]). Die Zahl ist daher „das reine Schema der Größe als eines Begriffes des Verstandes"[5]).

Die Unsicherheit dieser Beziehungen zwischen Zeit und Zahl bei Kant hängt, worauf bereits aus ähnlichem Anlaß hingewiesen wurde, mit der Entwicklung des kantischen Denkens zusammen, welche erst allmählich den Begriff der Synthesis in seiner vollen Bedeutung hervortreten ließ.

Indem dagegen Fries die Deduktion aller synthetischen Formen mit Einschluß der reinen Anschauung in Einem Zuge und aus Einem Prinzip heraus darstellte, gewinnt er die Möglichkeit, eine systematische Gliederung dieser Begriffe zu geben, mit welcher er hier als Schüler Kants den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft zu klarem Ausdruck bringt.

---

1) Kr. d. r. V. 58, 60. 2) Kr. d. r. V. 95. 3) Kr. d. r. V. 117. 4) a. a. O. S 146, vgl auch S. 161 und 551. 5) a. a. O. 145.

c) Die analytische Einheit.

Die Formen der analytischen Einheit sind die Formen des logischen Denkens. Sie tragen selbst nichts zur Erweiterung der Erkenntnis bei, sondern dienen nur der Reflexion, welche als vollständige Selbstbeobachtung uns das in unserem Geiste Vorhandene zum Bewußtsein bringt. Wir haben diese logischen Formen als Formen der Reflexion bereits kennen gelernt. Da alle Erkenntnis in Urteilen sich ausspricht, so fanden wir diese Formen der Tafel der Urteilsformen gemäß gegliedert nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Momente, welche sich damals regressiv zur theoretischen Ableitung darboten, sind jetzt progressiv im Wege des Deduktionsverfahrens aus ihrem Verhältnis zur transzendentalen Apperzeption nach ihren einzelnen Elementen zu rechtfertigen.

Da wir uns aber der Verhältnisse der transzendentalen Apperzeption selbst erst durch die Reflexion bewußt werden, so müssen sich hier auch die anderen spekulativen Momente: Sinnesanschauung, reine Anschauung, synthetische Einheit wiederholen. Die Ausführung wird zeigen, daß dies tatsächlich geschieht, indem die vier Momente der Urteilsformen den vier spekulativen Momenten entsprechen: der Qualität („Beschaffenheit") die Sinnesanschauung, der Quantität („Größe") die reine Anschauung, der analytischen Einheit die Modalität und der synthetischen Einheit die Relation.

Auch hier ist als oberstes Verhältnis unserer Erkenntnis maßgebend dasjenige der formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption, das Verhältnis der Bedingung, des Bedingten und der Bestimmung.

Was zunächst die Sinnesanschauung betrifft, so wird die aus der Anschauung aufgefaßte Beschaffenheit durch die Formen der Bejahung und Verneinung im Denken wiederholt. Das Besondere in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen (materiale Apperzeption) wird unmittelbar durch

Bejahung als Reales aufgefaßt; die synthetische Bestimmung des einen durch das andere beim Zusammenfallen in der Verbindung ergibt die Beschränkung jedes gegebenen Realen, als eines Teiles aus dem Ganzen (transzendentale Apperzeption); endlich aus der Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes (in derselben formalen Apperzeption) ergibt sich als analytische Bestimmung des einen durch das andere im Mannigfaltigen die Verneinung und das Gegenteil eines Begriffes. Diese Form der Verneinung, die sich uns also stets zur Bestimmung des Gegenstandes anbietet, wo wir nicht nur eines für sich allein, sondern das Mannigfaltige auf Begriffe bringen wollen, ist jedoch eine ganz leere analytische Form, mit der in Rücksicht der Bestimmung des Gegenstandes gar nichts gewonnen werden kann; was in der Spekulation häufig übersehen wurde. Die Qualität des Gegebenen ist in unserer Erkenntnis stets das Erste, das nie bloß gedacht und durch kein Begriffsspiel der Bejahung und Verneinung erzeugt werden kann. Die Negation dient nur der Reflexion, um bei mannigfaltigen, schon gegebenen Qualitäten die eine nur im Verhältnis zur andern zu denken[1]).

Die Wiederholung des Momentes der reinen Anschauung d. h. die quantitative Bestimmung der analytischen Einheit ergibt die Unterordnung des gleichartigen Besondern unter ein Allgemeines der problematischen Vorstellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjekte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrsätze unter ein Prinzip, das Verhältnis der unendlichen Sphäre jedes Begriffes.

Dabei drücken sich Unendlichkeit und Stetigkeit in der Sphäre jedes Begriffes notwendig als allgemeines Gesetz der Grösse aus. Unter jenem Gesetz kann sich eine unendliche Sphäre realer Möglichkeiten bilden, und die Stetigkeit dieser Sphären bezeichnen wir durch die bekannten logischen Gesetze der Homogenität, Spezifikation und

1) N. Kr. II, 121 ff.

Stetigkeit der logischen Formen. Auch diese Gesetze gehören aber nur zu den Denkformen der Reflexion und sind hinsichtlich der Bestimmung des Gegenstandes nur leere Möglichkeiten. Zwar ist die Größe der Sphäre des Möglichen unter jedem Gesetz z. B. der Pflanzen und Tierformen unserer Erde innerlich und stetig, so daß nicht nur überhaupt unendlich viele Arten, sondern zwischen je zwei bestimmten Nebenarten noch unendlich viele Zwischenarten möglich sind. Dagegen ist die Grösse der Sphäre des Wirklichen unter demselben Gesetz endlich und diskret; es gibt nur eine bestimmte Anzahl von Gattungen und Arten in Rücksicht der wirklichen Gegenstände unter jedem Begriff oder Gesetz.

Wir sehen, Fries behandelt die Lehre von der Homogenität, Spezifikation und Stetigkeit schon an einer frühern Stelle seines Systems als Kant und gibt ihr damit eine etwas andere Bedeutung. Bei Kant finden wir sie in dem Anhang zur transzendentalen Dialektik in dem Abschnitt von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft. Sie entstammen der Forderung einer systematischen oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis, die zunächst ein logisches Prinzip ist, um da, wo der Verstand für sich allein nicht zu Regeln gelangen kann, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Prinzip und dadurch soweit als möglich Zusammenhang zu verschaffen. So ist es eine Schulregel oder ein logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft, kein Schließen vom Allgemeinen aufs Besondere stattfinden könnte, daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen, daß die mancherlei Arten nur als verschiedene Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern u. s. f. behandelt werden müssen, um eine systematische Einheit herzustellen. Gehen wir darüber hinaus und nehmen an, daß die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zu systematischer Einheit bestimmt

sei, und daß man diese a priori postulieren könne, so würden wir damit einen **transzendentalen Grundsatz** der Vernunft aufstellen, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv und logisch als Methode, sondern objektiv notwendig machen würde. In der Tat muss ein solches transzendentales Prinzip angenommen werden. Denn „wäre unter den Erscheinungen, die sich darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen, der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein), sondern dem Inhalte d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat“ [1]).

Wie dieses Prinzip der Homogenität, so setzt auch dasjenige der Spezifikation d. h. der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten, und das der Kontinuität der Formen, d. h. des kontinuierlichen Übergangs von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit, entsprechende transzendentale Grundsätze voraus. Diese Prinzipien sind aber doch nicht so beschaffen, daß aus ihnen die Wahrheit der darauf sich gründenden allgemeinen Regel folgt, d. h. sie sind nicht konstitutiv, sondern nur regulativ, Maximen, die dem Interesse der Vernunft an systematischer Einheit dienen. Sie enthalten bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft, denen der letztere nur annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen. Als Ideen sind sie ja auch einer eigentlichen transzendentalen Deduktion unzugänglich. So kann z. B. die aus dem dritten Prinzip folgende kontinuierliche Stufenleiter [2]) der Geschöpfe keineswegs auf Grund von Beobach-

1) Kr. d. r. V. 506, 508.

2) Näheres über den interessanten Zusammenhang dieser und

tung und Einsicht in die Einrichtung der Natur als objektive Behauptung aufgestellt werden, da hierzu die Sprossen einer solchen Leiter, wie sie uns Erfahrung angeben kann, viel zu weit auseinanderstehen, sondern sie schafft uns nur die Möglichkeit, systematische Ordnung in die Natur zu bringen[1]).

Gerade an dem letztgenannten Beispiel läßt sich nun die Stellung, welche hinsichtlich dieses Punktes Fries zu Kant einnimmt, am besten deutlich machen. Auch für Fries ist es eine Regel der systematischen Begriffsbildung, eine kontinuierliche Stufenleiter der Pflanzen und Tierformen der Erde mit unendlich vielen Zwischenformen anzunehmen. Für beide enthält diese Regel keine Aussage über das wirkliche Sein der Natur (etwa im Sinne der modernen Entwicklungstheorie), aber aus verschiedenen Gründen. Nach Fries ist sie nicht konstitutiv, weil sie als bloß logische Regel nur die problematische Vorstellung bloßer Möglichkeiten ist. Nach Kant gründet sich zwar dieser Grundsatz wie die beiden andern auf einen transzendentalen, aber dieser transzendentale selbst ist nur regulativ, da wir mit diesem Prinzip, wie mit den beiden andern eine über die Erfahrung selbst hinausgehende Einheit unserer Erkenntnis nach Ideen suchen. Für Fries gibt es, da bei dem subjektiven Charakter seiner Deduktion auch bloße Denkformen in dieselbe aufgenommen werden, eine eigentliche Deduktion derselben, für Kant nur in uneigentlichem Sinn[2]), da ihnen als Ideen die Beziehung auf den „Gegenstand der Erfahrung" fehlt.

Aus der synthetischen Einheit entspringt die Notwendigkeit in unserer Erkenntnis. Alle Notwendigkeit liegt nur in dem Verhältnis, welches das eine mit dem andern verbindet. Alle unsere Erkenntnis überhaupt ist eine relative. Jedes Ding wird nur so erkannt, wie es sich äußert,

---

anderer Ausführungen Kants mit der modernen Entwicklungstheorie findet sich in meiner Schrift über „Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung". Leipzig. Engelmann 1904.

1) Kr. d. r. V. 519 f., 516.

2) Vgl. oben S. 178 ff.

also kein Gegenstand für sich als ein schlechthin Inneres, sondern immer nur Eins im Verhältnis zum andern. So erkennen wir die Materie nur in ihrem Verhältnis zum erkennenden Geist, nämlich in der Empfindung, den Geist nur durch sein Verhältnis zu den Tätigkeiten, in denen er sich äußert, Gott nur im Verhältnis zur Welt. Diese Relativität ist der „analytische Ausdruck der synthetischen Einheit", durch den wir aber ebensowenig, wie durch die Verneinung oder die Stetigkeit der Begriffsformen ein Gesetz für das wirkliche Wesen der Dinge erhalten.

Das eigentliche Moment der analytischen Einheit ist die Modalität. Die analytischen Einheiten sind die Formen der Reflexion, welche uns dazu dienen, die Materie der Erkenntnis durch formale Bestimmungen der materiellen Apperzeption aufzufassen. Der denkende Verstand faßt in der problematischen Vorstellung von Begriff, Regel und Prinzip die formale Apperzeption als Bedingung auf, die Urteilskraft ordnet in Assertionen Subjekt, Fall und Lehrsatz als das Bedingte unter, und das Schlußvermögen endlich bestimmt nach dem Gesetz der transzendentalen Apperzeption das Bedingte apodiktisch durch die Bedingung. Dem überall die Grundlage bildenden obersten Verhältnis der formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption entspricht also hier die Abstufung des Problematischen, Assertorischen und Apodiktischen.

Für diese modalische Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit, welche nichts anderes ist als die metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, entsteht ein Widerstreit zwischen Form und Materie, zwischen der Allgemeinheit und Notwendigkeit und dem individuellen Dasein, zwischen dem Rationalismus, der nur dem allgemeinen Begriffe für sich, und dem Empirismus, der unmittelbar nur dem einzelnen Gegenstand seiner Sphäre und dem Begriff nur durch ihn Realität zugesteht. Die Lösung liegt in unserm Begriffe der objektiven Giltigkeit. Die objektive Giltigkeit der Erkenntnis gehört ja weder der leeren Form, noch ihrer Erfüllung, son-

dern nur dem Ganzen der erfüllten Form, der ungetrennten Vereinigung beider in der unmittelbaren Erkenntnis, in dem ungeteilten Ganzen der transzendentalen Apperzeption. Die Scheidung in Materie und Form, in die Notwendigkeit des Gesetzes und das Dasein des Individuellen trifft also nur Momente der subjektiven Giltigkeit und der Wiederbeobachtung. Wir gelangen daher zu dem Satz, „daß alle metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Besonderen wird, nur durch Abstraktion erscheint und nur Stufen der subjektiven Giltigkeit bezeichnet, ohne von objektiver Bedeutung zu sein"[1]).

d) *Die nur gedachte synthetische Einheit (Die Kategorien).*

Die nur gedachte synthetische Einheit ist uns bereits in der Deduktion der analytischen Einheit begegnet. Da die letztere das Mittel ist, unsere Erkenntnis in der Reflexion und überhaupt zum Bewußtsein zu bringen, so dient sie auch der Auffassung der synthetischen Einheit. Handelte es sich aber dort um die Bedingungen der Auffassung der nur gedachten synthetischen Einheit, so handelt es sich jetzt um diese synthetische Einheit selbst, sofern sie aufgefaßt wird. Wir treten damit in den *wichtigsten Teil der Deduktion* ein. Mit diesen „Formen der nur denkbaren Verbindung" treffen wir ja auf die Grundlage des Metaphysischen in der Erkenntnis, für welches wir das *Kantische System der Kategorien* als das *System der Grundbegriffe* aufgefunden haben, und es erwächst uns daraus die Hauptaufgabe unserer Deduktion: nachzuweisen, *warum gerade dieses System von Grundbegriffen der metaphysischen Erkenntnis in unserer gedachten Erkenntnis bestehe*[2]).

1) N. Kr. II, § 109 u. 110 S. 120 ff., 134.

2) Die Ausführung dieser Deduktion leidet, wie so manche andere Partien der Friesischen „Kritik der Vernunft" und seiner „Metaphysik" an mehrfachen Wiederholungen, man vgl. z. B. N. Kr. II,

Zu diesem Zweck müssen die notwendigen Verbindungen, die gedachten synthetischen Einheiten selbst vor das denkende Bewußtsein gebracht werden. Sie finden ihren Ausdruck im Urteil, und zwar in der Form der Verbindungsweise von Subjekt und Prädikat im Urteil, wie sie die Kopula darstellt. Das wichtigste Moment in der Deduktion der synthetischen Einheiten werden also die Verhältnisbegriffe, werden die Kategorien der Relation sein. Wie das Hauptmoment für die Deduktion der analytischen Einheiten die Modalität, so ist es für die der synthetischen Einheiten die Relation. Auch in der ersteren fehlte dieses Moment nicht. Während es sich aber dort um die Auffassung der Relation handelte, handelt es sich jetzt um die Relation selbst. Freilich kann auch an dem jetzigen Punkte der Deduktion von ihr nicht anders die Rede sein, als so, daß sie irgendwie gedacht wird. Der notwendigen Einheit werden wir uns aber nur im Ganzen unserer Erkenntnis bewußt. Wir werden also auch alles anschaulich Gegebene erst denkend auffassen müssen, um unseren Zweck zu erreichen. Es werden sich daher in der Vorstellung dieser notwendigen Verbindungen auch die anderen drei Momente wiederholen. Ihre Anwendung wird aber durch das Hauptmoment der Relation bedingt sein, und, da die notwendige Verbindung die Form des Urteils hat, so wird die Deduktion zugleich so dargestellt werden können, daß die Kategorien als Begriffe von der Bestimmung der Gegenstände durch die Form des Urteils nachgewiesen werden.

Dabei muß sich innerhalb der einzelnen Momente das Grundverhältnis unserer Erkenntnis, das der materialen, formalen und transzendentalen Apperzeption verfolgen lassen. Unser zeitlich bedingtes Bewußtsein kann nur ausgehen von der Auffassung eines bestimmten Gehaltes in der Erkenntnis, von da zur Auffassung mehreren Gehaltes fort-

136 f. mit 139, 140 f. oder Metaphysik 198 mit 205, 218 ff. Im folgenden ist der Versuch einer Vereinfachung des Gedankengangs gemacht.

schreiten, um so endlich die Vorstellung eines Ganzen zu erreichen. In jedem einzelnen Moment muß sich daher finden: „1) Ein Begriff der Auffassung des Gehaltes in die formale Apperzeption, wodurch wir vom empirischen Bewußtsein zum denkenden Bewußtsein überhaupt geführt werden; 2) ein Begriff der denkenden Zusammenfassung mannigfachen Gehaltes; und 3) ein Begriff von der notwendigen Bestimmung des Zusammengefaßten im Ganzen der transzendentalen Apperzeption" [1]).

Größenbegriffe sind die Begriffe von der Bestimmung der Gegenstände durch die Form des Subjekts im Urteil. Durch sie denken wir die rein anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände. Größenverhältnisse werden aber denkend dadurch erkannt, daß wir die Größen messen. Wir können daher zum Denken des zusammengesetzten Ganzen, der Allheit als der gemessenen Größe nur gelangen, indem wir von der Auffassung einer einzelnen materialen Erkenntnis, einer benannten Einheit ausgehen, um durch diese Bedingung der Einheit als des Maßes die Vielheit mehrerer materialer Erkenntnisse als das Bedingte zu bestimmen. Da wir vermittelst dieser Begriffe die Verhältnisse der rein anschaulichen Erkenntnis denkend im Urteile auffassen, können wir sie auch die mathematisch-metaphysischen nennen [2]).

Die Kategorien der Beschaffenheit sind die Begriffe von der Bestimmung der Gegenstände durch die Form des Prädikates im Urteil. Durch sie denken wir die sinnesanschaulichen Bestimmungen der Gegenstände. Indem wir den anschaulichen Gehalt als materiale Bestimmung der formalen Apperzeption denkend auffassen, erhalten wir die Begriffe von Realitäten, die wir dann in der denkenden Zusammenfassung durch Verneinungen voneinander unterscheiden. Die Kategorie der Beschränktheit aber ist hier die Kategorie des Ganzen, indem sie das Ganze aller Realitäten aus A und Non — A, aus der beschränkten Rea-

1) N. Kr. II, 140.

2) N. Kr. II, 136, 140. Metaph. 198, 205, 218.

lität und ihrem Gegenteil zusammengesetzt vorstellt. Wir nennen diese Begriffe auch die empirisch-metaphysischen, da wir durch sie die Verhältnisse der sinnesanschaulichen Erkenntnis denkend im Urteil auffassen und so mit der metaphysischen Erkenntnis in Verbindung bringen[1]).

Die Kategorien der Modalität sind die Begriffe von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern er durch die modalische Form eines Urteils gedacht wird. Dasein oder Wirklichkeit ist hier die Kategorie der Auffassung des Gehaltes als ein Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes im Verhältnis zur Sinnesanschauung, Möglichkeit ist die Kategorie der denkenden Auffassung mannigfaltigen Gehaltes, der Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes in seinem Verhältnis zur formalen Apperzeption, die Kategorie der Notwendigkeit aber ist die Kategorie des Ganzen, der Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes im Verhältnis zur Einheit der transzendentalen Apperzeption. Da diese Kategorien darauf beruhen, daß wir unserer Erkenntnis uns nur durch Vermittlung der Denkformen völlig bewußt werden, so können wir sie auch die logisch-metaphysischen nennen[2]).

Die Kategorien der Relation oder die Verhältnisbegriffe sind die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Kopula oder durch die Form der Verbindungsweise von Subjekt und Prädikat im Urteil. Nur in ihnen denken wir eigentlich die Synthesis selbst als Verknüpfung der Existenz der Dinge in der notwendigen Einheit des Ganzen aller Dinge. Wir bedürfen dazu zunächst einer Auffassung des Gehaltes der Sinnesanschauung (materiale Apperzeption), welche nicht beim Bewußtwerden des Empirisch-Wechselnden stehen bleibt, sondern dasselbe zum allgemeingiltigen denkenden „Bewußtsein überhaupt“ erhebt. Dadurch gelangen wir von den einzelnen angeschauten Beschaffenheiten als den Eigen-

1) N. Kr. II, 137, 140. Metaph. 199, 205, 215.
2) N. Kr. II, 137, 140 f. Metaph. 201 f., 206.

schaften der Wesen zur Erkenntnis der Wesen selbst. Das erste Verhältnis ist also dasjenige von Wesen und Eigenschaft, Subsistenz und Inhärenz. Die Existenz mannigfaltiger in ihren Eigenschaften erkannter Wesen muß aber in einer notwendigen Einheit verknüpft werden (ursprüngliche formale Apperzeption). Dies geschieht in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Endlich müssen die so zusammengefaßten Dinge eine Gemeinschaft der Teile in einem Ganzen bilden (transzendentale Apperzeption). Dies ist nur denkbar in dem Verhältnis der Wechselwirkung[1]).

Da in diesen Begriffen eine nur denkbare, nicht anschauliche Verbindungsweise, eine intellektuelle Synthesis vorgestellt wird, können wir sie auch die eigentlich metaphysischen nennen.

Es bedarf ferner keiner weiteren Ausführung, daß den einzelnen Kategorien dieses Moments der Relation die Formen der kategorischen, hypothetischen und divisiven Urteile völlig entsprechen.

So laufen in der Deduktion bei Fries alle Fäden seiner Erkenntnistheorie zusammen, und indem die in Betracht kommenden Momente im systematischen Aufbau seiner Vernunftkritik ihre Stelle erhalten und sich in vielseitiger Wechselbeziehung gegenseitig stützen, scheint in der architektonischen Vollendung des Ganzen zugleich eine Bestätigung der Richtigkeit der Deduktion zu liegen. Wir können versuchen, diese Übereinstimmung der Hauptmomente, deren einzelne Teile dann wieder unter sich harmonieren, in einer Tafel übersichtlich zu machen:

Spekulative Momente d. Erkenntnis:	Sinnes-anschauung,	reine Anschauung,	analyt. Einheit,	nur gedachte synthet. Einheit.
Momente der Urteilsformen:	Qualität,	Quantität,	Modalität,	Relation.
Momente der Wissenschaft:	Empirie,	Mathematik,	Logik,	Metaphysik.

Wenn wir die Friesische Deduktion der Kate-

1) N. Kr. II, 135 f, 141. Metaph. 200 f., 205.

gorien mit derjenigen Kants vergleichen, so tritt uns als unterscheidendes Moment in erster Linie der Unterschied der Methode entgegen, deren subjektiv-anthropologischem Charakter im Unterschied von Kants beweisendem Verfahren wir bereits an früherer Stelle eine eingehende Untersuchung gewidmet haben.

Zweitens aber ist für Fries charakteristisch jene Ausdehnung des Deduktionsverfahrens auf die Gesamtheit der Erkenntnisformen, sogar mit Einschluß der Ideen, deren Deduktion uns später beschäftigen wird, so daß die Deduktion der Kategorien nur als der wichtigste Teil, als der Brennpunkt erscheint, in welchem die vom Spiegel der Reflexion zurückgeworfenen Strahlen der Erkenntnis sich sammeln. Auch hiefür liegt der Hauptgrund in der Friesischen Unterscheidung zwischen Reflexion und unmittelbarer Erkenntnis. Objektive Giltigkeit kommt nur dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, der transzendentalen Apperzeption zu. Eine Rechtfertigung der notwendigen Einheitsformen der Erkenntnis muß sich daher auf dieses Ganze beziehen; sie kann nur darin bestehen, daß die einzelnen Formen als Modifikationen oder als notwendige Bestandteile dieses Ganzen aufgewiesen werden. Dieser Aufweis ist aber nur dann vollständig, wenn die durch Abstraktion losgelösten Teile das Ganze wieder ergeben, was sich nur ermöglichen läßt, wenn sämtliche Teile, also nicht etwa nur die reine Anschauung und die Kategorien, sondern auch die Sinnesanschauung und die logischen Formen miteinbezogen werden. Die beherrschende Stellung der Kategorien erklärt sich dann daraus, daß auf ihnen als den intellektuellen synthetischen Einheiten die Einheit des Ganzen beruht.

Zu dieser Ausdehnung des Deduktionsgebietes kommt aber bei Fries drittens eine eingehendere deduktive Begründung der einzelnen Glieder des Kategoriensystems. Während Kant, nachdem er den Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption als das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs nachgewiesen hat, sich damit begnügt, die Kategorien in ihrer Gesamtheit als die gedachten

Formen dieser Einheit oder als synthetische Funktionen des Urteiles in Beziehung auf das Mannigfaltige der Anschauung aufzuzeigen[1]), gibt Fries wie für die beiden Anschauungsformen, so auch für jedes Moment der Kategorientafel, ja für jede einzelne Kategorie eine Rechtfertigung aus ihrer Beziehung zur transzendentalen Apperzeption.

Endlich sind aber die verschiedenen Arten der Kategorien in ihrer Bedeutung für die Deduktion einander nicht koordiniert, und hieran knüpft sich ein viertes Hauptunterscheidungsmerkmal der Friesischen von der Kantischen Deduktion, wohl dasjenige, welches am meisten auf bleibende Beachtung Anspruch hat. Wird auch für Kant in der transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft die logische Funktion der Urteile als synthetische Verknüpfungsform maßgebend[2]), so daß er an anderer Stelle sagen kann, die Deduktion könne „beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden) verrichtet werden“, so führt bei Fries die Verwertung der in der Urteilsfunktion gegebenen Synthesis, wie sie in der Kopula sich darstellt, dazu, daß unter den Momenten der Kategorien dasjenige der Synthesis selbst, der Relation als das beherrschende hervortritt, im Verhältnis zu welchem dann die anderen als Beziehungsglieder oder als Modifikationen der Synthesis eine untergeordnete Stelle einnehmen. Wenn Fries dies auch darin zum Ausdruck bringt, daß er die Momente der Urteilsformen nicht mehr als ebensoviele Verschiedenheiten des Urteilens, sondern teils als Verschiedenheiten des Subjekts (Quantität), teils als Verschiedenheiten des Prädikats (Qualität), teils als bloß unserer Reflexion angehörige Modifikationen der Synthesis selbst (Modalität) faßt[3]), und nur die Relation als Ausdruck für die synthetische Funktion gelten läßt, so hat er damit eine der wichtigsten

1) Kr. d. r. V. 137, 667. 2) Kr. d. r. V. 666 f.

3) Vgl. schon oben die Einteilung der Urteile Kap. V, D., I, 2. S. 126 f.

Erkenntnisse der neueren Logik[1]), wie sie besonders durch Sigwart[2]) begründet wurde, vorweggenommen[3]).

Schon unsere Übersicht über das System der Kategorien[4]) hat gezeigt, daß es etwas anderes ist, ein System der Kategorien aufzustellen, und etwas anderes, ihre Anwendbarkeit auf die Erkenntnis von Gegenständen zu erweisen. Berücksichtigen wir diesen Unterschied auch für die Deduktion, so bleibt uns noch die Aufgabe, auch für die aus dieser Anwendung der Kategorien sich ergebenden Formen die Deduktion zu liefern.

Von den vier Momenten der Kategorien kommen hier eigentlich nur zwei in Betracht, nämlich die reinanschauliche Größenform der Zusammensetzung der Dinge in Zeit, Raum und Zahl, und die von uns bereits als wichtigste der nur denkbaren synthetischen Formen erkannte metaphysische Verhältnisform der Verknüpfung der Existenz der Dinge. Die Kategorien der Beschaffenheit lassen uns ja

1) Vgl. hierzu Windelband, Abschnitt „Logik" der „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts", Festschrift für Kuno Fischer I, 179 f.

2) Die Berührung zwischen Fries und Sigwart scheint mir übrigens nicht bloß an diesem einen Punkte vorhanden zu sein. Nicht nur die eingehende psychologische Behandlung der Vorfragen der Logik, sondern auch z. B. die im Verhältnis zur früheren Logik stärkere Betonung des hypothetischen (auch des „gemischt-hypothetischen" vgl. z B. Logik S. 233) Schlusses, die bei Sigwart allerdings viel mehr hervortritt, die Bevorzugung der „Philosophischen Anthropologie" (eine Bezeichnung, die Sigwart durch seine ganze Lehrtätigkeit für das sonst „Psychologie" genannte Kolleg anwandte) ist beiden gemeinsam.

3) Auch H. Cohen bezeichnet es in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" (System der Philosophie I, 1902, S. 483) als einen „wirklichen Fortschritt, den Fries in der Theorie des Syllogismus vollzog, als er die mathematischen Sätze und Beweise dem hypothetischen Syllogismus zuwies und vorbehielt". Diese Beschränkung der mathematischen Sätze und Beweise auf den hypothetischen Syllogismus konnte ich allerdings nicht bestätigt finden. Wenigstens finden wir in Fries' Logik sowohl für den kategorischen als für den „divisiven" Schluß mathematische Beispiele, vgl. z. B. Logik S. 229 und 237.

4) S. oben S. 236 ff.

nur Verhältnisse der Übereinstimmung oder des Widerstreits der vorhandenen Beschaffenheiten untereinander denkend erkennen, und die Kategorien der Modalität stellen nur Stufen der subjektiven Giltigkeit unserer Erkenntnis der Dinge ohne objektive Bedeutung dar. Beide setzen also die Erkenntnis der Tatsachen und Gesetze bereits als gegeben voraus und haben daher Bedeutung für die Erkenntnis nur in der Abhängigkeit von den beiden erstgenannten Momenten [1]).

Legen wir diese zugrunde, so entwickeln sich vor unserem Bewußtsein zwei Systeme der Anwendung der Kategorien.

Geht die Reflexion von der gegebenen Anschauung aus und legt die synthetische Verbindung an diese als eine formale Bestimmung des gegebenen Gehaltes der Erkenntnis, so entwickeln sich die metaphysischen Prinzipien unserer Naturerkenntnis.

Geht dagegen die Reflexion nach Ausbildung dieser Naturbegriffe von der Vorstellung der Einheit und Notwendigkeit selbst aus, so zeigt sich diese nicht nur als Bedingung des gegebenen, sondern als Bedingung alles irgend zu gebenden Gehaltes der Erkenntnis, und es entwickelt sich dann aus dieser Selbständigkeit der Einheitsprinzipien im Unterschied von der natürlichen die ideale Ansicht der Dinge.

Da hiernach Natur und Idee zweierlei sich oft widerstreitende Prinzipien ergeben, denen wir doch die Dinge unterordnen müssen, so bedürfen wir noch der Maximen für diese Unterordnung, und so ergeben sich insgesamt drei Aufgaben: die Prinzipien der Metaphysik der Natur, die Prinzipien der spekulativen Ideenlehre und endlich die regulativen Maximen für die Unterordnung unserer Erkenntnis unter diese beiden zu deduzieren.

---

1) N. Kr. II, 142 f., Metaph. 207 ff.

4. Die Deduktion der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft.

a) Die Bedeutung der Deduktion der metaphysischen Grundsätze der Naturlehre.

Unsere systematische Übersicht der Kategorien und Grundsätze hat bereits gezeigt[1]), wie die Kategorien für ihre Anwendung auf die Erkenntnis der anschaulichen Bestimmungen, der Schemate bedürfen, und wie diese Bestimmungen in den mathematischen Beschaffenheiten der Gegenstände, und zwar in den reinen Zeitbestimmungen zu suchen sind. Die Kategorien in dieser ihrer notwendigen Verbindung mit anschaulichen Bestimmungen, wie sie sich dem Wahrheitsgefühl in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft zeigen, ergaben dann die „metaphysischen Grundsätze der Naturlehre".

Indem wir nun die Deduktion dieser Gesetze unternehmen, läßt sich ein Doppeltes erreichen.

Erstens weisen wir dadurch ihre unvermeidliche Anwendung in unseren Erkenntnissen nach und antworten damit den Empirikern, welche den Gebrauch der Kategorien nicht gelten lassen wollen, weil sie und die Grundsätze aus der Erfahrung nicht demonstriert werden können, indem wir, mit Kant zu reden, ihre Giltigkeit für alle Gegenstände der Erfahrung dartun; denn kommen sie auch nicht durch die Anschauung in unsere Erkenntnis, so sind sie doch eben so ursprünglich in der Erkenntnis als die Anschauung, da sie aus einem Verhältnis entspringen, unter dessen Bedingung jede uns zu gebende Anschauung steht.

Zweitens können wir mit Hilfe der Deduktion zeigen, auf welches Gebiet sich der Gebrauch dieser Gesetze beschränkt. Wir erkennen, daß ihre Giltigkeit nur auf Gegenstände der Erfahrung sich erstreckt und daher nur zur Sinnesanschauung als Form hinzukommen kann. Wir treten

1) S. oben S. 236 ff.

damit der Meinung derer entgegen, welche mit diesen Begriffen allein das Wesen der Dinge ergründen wollen, derjenigen dogmatischen Spekulation, welche Begriffe wie die der Substanz und Ursache rein begrifflich durch Reflexion oder aus bloßer Vernunft durch intellektuelle Anschauung behandeln wollen, während sie doch ohne die Wahrnehmung keine Anwendung finden können.

Alle diese Begriffe der Naturnotwendigkeit sind also zwar von unvermeidlicher Anwendung in unserer Erkenntnis, aber nur innerhalb eines beschränkten Gebietes[1]).

b) Mathematische und dynamische Grundsätze.

Suchen wir nun der Deduktion selbst näher zu treten, so haben wir zunächst den obersten Begriff des ganzen Systems voranzustellen. Es ist der der Natur, wobei wir unter Natur nichts anderes verstehen, als das Dasein der Dinge nach notwendigen und allgemeinen Gesetzen. Die höchste Formel, unter welcher alles andere steht, lautet daher: die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen d. h. „das Dasein der Dinge in ihr ist in durchgängiger physischer Verknüpfung durch seine metaphysische Vereinigung unter allgemeine Gesetze". Es liegt im Wesen unserer Vernunft, daß ihr aus sinnlicher Anschauung gar keine andere als Naturerkenntnis entstehen kann, da sie zu jeder Anschauung unvermeidlich die Einheit und Notwendigkeit hinzugibt und so das Ganze aller gegebenen sinnlichen Erkenntnisse unter gleichen Gesetzen verbindet.

Ferner ist für unsere Deduktion wesentlich der Unterschied der mathematischen Grundsätze, welche das Gesetz der Zusammensetzung des gegebenen Mannigfaltigen enthalten und der dynamischen, welche das Gesetz der Verknüpfung der Existenz der Dinge selbst z. B. der Existenz der Eigenschaft mit der ihrer Substanz oder der Existenz der Wirkung mit der ihrer Ursache aussprechen[2]). Die

1) N. Kr. II, § 114 u. 115 S. 145 ff.
2) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. 172 f.

Art der Verbindung ist im einen und im andern Fall sehr verschieden. Raum und Zeit sind ja notwendige Formen der Zusammensetzung; daß aber die Dinge im Raum gerade so nebeneinander stehen, wie ich sie finde, enthält etwas Zufälliges und könnte auch anders gedacht werden. Was ich dagegen als Ursache und Wirkung oder als Substanz und Eigenschaft verbunden denke, enthält gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr. Diese selbst könnte nicht verändert werden, ohne vernichtet zu werden. Vollständige Notwendigkeit ist also erst Eigentum der dynamischen Verknüpfung. Der Magnet z. B. zieht mit Notwendigkeit das Eisen an, welches ihm nahegebracht wird; daß Magnet und Eisen aber gerade nebeneinander zu liegen kommen, ist für beide zufällig. Wenn auch für die Berechnung diese Zufälligkeit verschwindet, indem ich irgendwo eine Gegenwart als das erste Gegebene ansehe und von dieser aus nun mit Notwendigkeit sowohl vorwärts die Zukunft als rückwärts die Vergangenheit bestimme, so bleibt die Zusammensetzung der Dinge selbst im ganzen doch etwas Zufälliges, da sie in jedem Augenblick sich aus dem Vorhergehenden herleitet, keiner aber als der Anfangsaugenblick schlechthin gilt.

Der Grund dieser Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung der Erscheinungen läßt sich aus der Organisation unserer Vernunft leicht nachweisen. Wenn auch aus dem Wesen der Vernunft selbst das Gesetz der Einheit und Notwendigkeit hinzukommt, so liegt doch der Grund für die Erregung und besondere Anordnung empirischer Anschauungen nicht in der Vernunft, sondern in demjenigen Äußeren, was auf den Sinn wirkt, ist also für die Vernunft subjektiv zufällig.

Allerdings dürfen wir „zufällig“ hier nicht im Sinne der älteren Metaphysik als dasjenige verstehen, was nur als Folge eines andern existiert, wobei Zufälligkeit und Dependenz eines Dinges identisch sind, auch nicht im Sinne des modalischen Gegensatzes zum Notwendigen, der nur einen subjektiven Unterschied der Auffassung betrifft; für uns ist

vielmehr „Notwendigkeit als Kategorie die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption, Zufälligkeit als ihr Korrelat hingegen die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die einzelne materiale Erkenntnis".

Wie kann aber ein solcher Begriff des Zufälligen Anwendung finden, wenn jede einzelne materiale Erkenntnis, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperzeption fällt, und also ihren Gegenstand mit Notwendigkeit bestimmt, falls sie aber noch nicht gegeben ist, ihren Gegenstand weder zufällig noch notwendig bestimmt? Dies ist nur dadurch möglich, daß die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntnis durch die ursprüngliche Form nur auf eine beschränkte Weise stattfindet, so daß eine beschränkte Notwendigkeit sich ergibt, die in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurteilt werden muß. Eine solche Beschränkung findet eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anschaulichen Formen ihren Ausdruck. Die Zufälligkeit des Wesens der Dinge in der Natur liegt darin, daß jedes einzelne Dasein in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines andern steht[1]).

Dem alten Problem der verités de fait und verités de raisonnement gibt hier Fries eine eigentümliche Wendung. Er berührt sich mit Leibnizens Annahme einer Zufälligkeit[2]), die identisch ist mit bedingter Notwendigkeit, aber dieser Zusammenhang erhält bei ihm eine andere Bedeutung durch seine Ablehnung des rationalistischen Begriffs des Zufälligen als desjenigen, dessen Gegenteil möglich ist, und durch die Art, wie er seine Unterscheidung der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in Raum und Zeit und der Verknüpfung der Existenz der Dinge auf den Gegensatz des Zufälligen und Notwendigen bezieht. Die mathematische Zusammensetzung der einzelnen Erscheinungen ist zufällig,

1) N. Kr. II, § 116 S. 250 ff.

2) Leibniz, Monadologie 33 und 37, deutsch von R. Zimmermann S. 18 f., vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie 2. Aufl., I, 464 f.

die metaphysische Verknüpfung des Wesens der Dinge ist notwendig. Ist für Leibniz die einzelne Tatsache zufällig, sofern sie durch Einzelursachen bedingt ist, die selbst wieder auf neue noch mehr ins einzelne gehende zufällige Ursachen, also schließlich auf einen unendlichen Kausal-Regressus führen, so ist es für Fries nur die Stetigkeit und Unendlichkeit der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, im Verhältnis zu welchen das einzelne Dasein als zufällig erscheinen muß.

c) Äußere und innere Physik und die einzelnen Grundsätze.

Der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes gegenüber ist das einzelne Dasein zufällig. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus aber ist die Geschichte der Welt notwendig bestimmt. Ist das Mannigfaltige einmal gegeben, so bestimmen die reinen Formen der Anschauung in Raum und Zeit die Erkenntnis desselben mit solcher Notwendigkeit, daß eine vollständige Ausbildung der Erkenntnis auf der Grundlage der transzendentalen Apperzeption möglich ist, ohne daß etwas bloß Empirisches darin bliebe.

Eben in dieser Ausführung der Erkenntnis bildet sich dann aber ein durchgreifender Unterschied heraus zwischen den zwei Gebieten der äußeren und der inneren Naturerkenntnis.

Die äußere Naturerkenntnis wird durchaus von der Mathematik beherrscht, weil für die äußere Anschauung sowohl die Existenz als das Gegebene der Gegenstände in reinen Formen zusammengefaßt wird, und wir gelangen schon von hier aus zu gewissen allgemeinen Folgerungen, zu derjenigen einer Teilbarkeit der Materie ins Unendliche, einer Erklärbarkeit alles mannigfaltigen Realen im Raum durch bloß quantitative Verschiedenheiten und endlich einer Materie d. h. eines Beweglichen im Raume als der schlechthin beharrlichen Substanz, deren Quantität in allen physischen Prozessen weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern die nur in ihren äußeren Verhältnissen

wechselt. So bildet die äußere Naturlehre als mathematische Physik ein in sich vollendbares, geschlossenes Ganzes, in welchem alles durchaus nach allgemeinen mathematischen Gesetzen erklärbar ist[1]).

Anders verhält es sich mit der inneren Naturerkenntnis. Hier fehlt die dem Raume entsprechende Form, die Nebenordnung des Gleichzeitigen in meinem Anschauen und damit die vollständige mathematische Synthesis. Dem inneren Sinn liegt als Form des gegebenen Mannigfaltigen der inneren Anschauung nur jenes reine Selbstbewußtsein (die „reine Apperzeption") zugrunde, das nicht aus der mathematischen Verbindung entspringt, sondern unmittelbar als eine eigene der Reflexion zugrunde liegende materiale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntnis vorkommt. Meine Tätigkeiten, die ich innerlich anschaue, stehen also zwar auch „ihrer Existenz nach unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung in der Zeit, sie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbstbewußtseins ohne alle mathematische Nebenordnung vereinigt"[2]).

Aus dieser Bedingtheit durch das reine Selbstbewußtsein und Unvollständigkeit der mathematischen Synthesis ergeben sich die der äußeren Naturlehre entgegengesetzten Folgerungen. Zunächst fallen alle die mannigfaltigen Tätigkeiten der inneren Natur immer nur in der intensiven Größe einer und derselben inneren Handlung des Ich zusammen, das als einzelnes Subjekt nicht teilbar ist, sondern nur eine intensive Größe des Grades seiner Vermögen hat, so daß es nicht als durch Zerteilung zerstörbar, sondern als sterblich nur infolge Verlöschens oder allmählichen Verschwindens seines Bewußtseins gedacht werden kann[3]). Aber auch die inneren empirischen Qualitäten des Erkennens, Vorstellens, Denkens, Lustfühlens und Begehrens sind nur dem Gesetze der intensiven Größe unterworfen. Es sind

---

1) N. Kr. II, § 118, 119 S. 158 f. 2) N. Kr. II, 157.

3) Vgl. hierzu Kants „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele" in dem Abschnitt von den „Paralogismen der Vernunft" (2. Ausg.) Kr. d. r. V. S. 691 f.

unauflösliche Qualitäten, welche aus Größenverhältnissen sich nicht erklären lassen. Endlich ist das Ich oder der Geist zwar der Gegenstand aller innern Erfahrung und das Substrat der Existenz aller ihr angehörenden Erscheinungen, aber, da das reine Selbstbewußtsein als ein bloßes Gefühl meines Daseins der Reflexion zugrunde liegt, so vermag ich zwar meine Tätigkeiten, aber nicht mich selbst anzuschauen. Für die zeitliche Betrachtung in der Erfahrung wird daher der Geist keineswegs wie die Materie als beharrliche Substanz, als unsterblich erkannt, sondern „die Einfachheit seines Wesens ist nur ein Analogon einer Organisation d. h. einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechselnder Substanzen wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsprozesses ihre Einheit hat, aber beständig das Verbrennende selbst wechseln läßt, wodurch sie besteht“ [1]).

Es gibt für uns also eine zweifache, ganz verschiedene Art, wie uns das Wesen der Dinge erscheint. Die eine entlehnt ihre Farben von der äußeren Erfahrung und zeigt uns die materielle Welt, die andere entlehnt ihre Farben von der inneren Erfahrung und zeigt uns die geistige Welt, und beide lassen sich nicht in ein System der Natur vereinigen.

Dieser Dualismus ist auch in der Deduktion der einzelnen metaphysischen Grundsätze der Naturlehre durchgehends zu beachten, die sich aus dem Bisherigen von selbst ergibt und nur noch einer kurzen Übersicht bedarf.

1) Da der äußeren Erfahrung im Raume eine ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperzeption zugrunde liegt, so muß jede Erscheinung derselben unter dem Gesetz des stetig Ausgedehnten stehen. Dagegen ist im Gebiete der inneren Erfahrung das Ich als einzelnes Subjekt eine materiale Bestimmung der transzendentalen Apperzeption, „so daß hier das Einzelne das erste ist“ und von einer Teilbarkeit keine Rede sein kann.

---

1) N. Kr. II, 161 f.

2) Für Qualitäten findet eine Erklärung überhaupt nicht statt, da jede Erklärung eine synthetische Vorstellung des einen durch das andere ist, im Momente der Qualität aber nur von einer analytischen Vorstellung des einen durch das andere unter der Form der Verneinung die Rede sein kann. Für die inneren Vorgänge haben wir diese Unauflöslichkeit der Qualitäten bereits konstatiert; wie läßt sich aber damit die früher aufgestellte allgemeine Forderung vereinbaren, daß alle äußeren Qualitäten sich auf quantitative Verhältnisse müssen zurückführen lassen? Die Antwort liegt darin, daß auch diese Auflösung der äußeren Qualität doch keine eigentliche Erklärung derselben wird, da man ja nur dem qualitativ Verschiedenen quantitative Unterschiede an die Seite stellt, ohne dadurch die ersteren aufzuheben oder sie aus ihnen zusammenzusetzen. So bleiben den Beschaffenheiten der Dinge selbständige Theorien der intensiven Größe.

3) Nur durch die drei Grundsätze der Beharrlichkeit der Wesen, der Bewirkung und der Wechselwirkung kommt alle Verbindung der Existenz der Dinge und damit aller Zusammenhang der Wahrnehmungen in unserer Erfahrung zustande. Nun vermögen wir aber die Beharrlichkeit der Wesen, durch welche die Existenz der Dinge überhaupt erst in Rücksicht der transzendentalen Apperzeption d. h. mit Notwendigkeit bestimmt wird, nicht wahrzunehmen; wir müßten ja sonst durch alle Zeiten hindurch beobachtet haben. Soll also überhaupt Erfahrung als notwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich sein, so muß ich imstande sein, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Wesen existiert.

Es fällt aber nur in der äußeren Anschauung „das mannigfaltige Gegebene als nebeneinander befindlich in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch diesen Raum ist also das Nebeneinander — Befindlichsein gegen die transzendentale Apperzeption und somit auch gegen die Zeit überhaupt bestimmt, wodurch sich dann das Gesetz bilden muß: das schlechthin nebeneinander Befindliche oder das

Substrat der äußeren Anschauung existiert als beharrliches Wesen. „Hingegen das Ich als Substrat der inneren Erfahrung wird als Subjekt gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht und vermittelst veränderlicher Tätigkeiten erkannt; es kommt ihm also in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Größe zu, welche größer oder kleiner werden und sogar verschwindend gedacht werden kann.“ Es muß daher „die Einheit der inneren Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbestimmung in ihr möglich würde. Wir müssen erst das Innere als mit dem Äußeren zugleich d. h. als mit ihm in Wechselwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbestimmung in dasselbe zu bringen. So wird also alle geistige Weltansicht in unserer Vernunft an die Bedingung der materiellen gebunden, die ihr zugrunde liegen muß, und an der sie nur als Korrelat bestehen kann, wie wir dies denn auch in dem Verhältnis unseres inneren Lebens zum Körper und darin so finden, daß jedes andere Leben nur nach Analogie mit diesem Verhältnis von uns aufgefaßt werden mag“ [1]).

Wir haben diese Stellen vollständig angeführt, da sie nicht bloß in einer interessanten Beziehung zu Kants Widerlegung des Idealismus stehen, sondern auch besonders geeignet sind, die Stellung, welche Fries in seiner Deduktion der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft einnimmt, zu beleuchten.

d) Kants „Widerlegung des Idealismus“ und die Deduktion der Grundsätze der „inneren Naturerkenntnis“ bei Fries.

Fries fügt seinen Ausführungen über die Abhängigkeit unserer geistigen Weltansicht von der materiellen die Bemerkung bei: „Aus diesem Grunde führte Kant seinen kritischen Beweis zur Widerlegung des empirischen Idealismus“ [2]).

Schon in der Verschiedenheit des Zwecks beider Aus-

1) N. Kr. II, 166 f. 2) N. Kr. II, 167.

führungen liegt aber der Grund einer prinzipiellen Differenz. Kant will dem problematischen Idealismus des Kartesius, dem dogmatischen Berkeleys und der Glaubensphilosophie Jakobis[1]) durch den Nachweis gegenübertreten, daß die Wahrnehmung eines Beharrlichen, ohne welche das tatsächlich vorhandene Bewußtsein einer Zeitbestimmung unmöglich wäre, nur stattfinden kann, wenn es „wirkliche Dinge“ „außer mir“ gibt. Da diese „Dinge außer mir“ im ausdrücklichen Gegensatz zu der „bloßen Vorstellung eines Dings außer mir“ gebracht werden, so ist unzweifelhaft, daß damit Dinge gemeint sind, die auch abgesehen von unserer Vorstellung existieren, also als transzendent gelten sollen.

Fries dagegen ist in seinen Ausführungen nur von der Absicht geleitet, seine grundsätzliche Betonung des Unterschieds der äußeren und inneren Naturwissenschaft auch für die Deduktion der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft durchzuführen und zu zeigen, wie die Einheit der inneren Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußeren entlehnt werden kann. Er bleibt aber, seinem Zwecke entsprechend, dabei völlig innerhalb einer immanenten Metaphysik. Die Erkenntnis des Wesens des Ich selbst allerdings führt über das Gebiet des Erfahrungswissens hinaus und fällt in das Gebiet der Ideen und des Glaubens, aber innerhalb gewisser Grenzen ist doch eine „Metaphysik der inneren Natur“ möglich, die neben der Metaphysik der äußeren Natur einer „allgemeinen Metaphysik der Natur“ unterzuordnen ist. Wir sehen, wie die Nebeneinanderstellung und scharfe Scheidung dieser beiden Gebiete von Anfang an die Deduktion der einzelnen Grundsätze modifiziert. Fries wendet jetzt im allgemeinen nicht mehr, wie in seiner systematischen Übersicht[2]), die Kantischen Termini an. Schon das Prinzip der „Axiome der Anschauung“: „Alle Erscheinungen sind extensive Größen“,

1) Dieses letztere in der Verbesserung des Beweises in der Vorrede zur zweiten Ausgabe Kr. d. r. V. 31. Der Beweis selbst Kr. d. r. V. 208 ff. 2) S. oben S. 236 ff.

würde ja nicht mehr passen, wo in die Deduktion die inneren Tätigkeiten mit einbezogen werden. Innerhalb der Kategorie der Qualität tritt die Darlegung der Unauflöslichkeit der inneren Qualitäten, und in derjenigen der Relation die Bedingtheit der geistigen Weltansicht durch die materielle in den Vordergrund. Die „Postulate des empirischen Denkens“ [1]) werden überhaupt nicht deduziert, da sie weder Gesetze der Zusammensetzung des gegebenen Mannigfaltigen noch Gesetze der Verknüpfung der Existenz der Dinge aussprechen.

e) Kant und Fries in ihrem Verhältnis zur „Metaphysik der inneren Natur“.

Charakteristisch ist aber für Fries und sein Verhältnis zu Kant seine ganze Auffassung von der „Metaphysik der inneren Natur“. Für Kant werden die „Grundsätze des reinen Verstandes“ im wesentlichen zu „metaphysischen Grundsätzen der Naturwissenschaft“, wobei die Naturwissenschaft im gewöhnlichen Sinne als Wissenschaft von der körperlichen Natur weitaus überwiegt.

In den „Antizipationen der Wahrnehmung“ [2]) wird zwar der Empfindung eine intensive Größe d. i. ein Grad zugeschrieben. Aber die Empfindung ist hier nur als Korrelat des „Realen“ verwendet, und in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft tritt dies auch in der veränderten Fassung des Prinzips hervor: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.“ Und in der Ausführung seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ wird die Metaphysik der Natur zur „Metaphysik der körperlichen Natur“, da nach Kant in jeder besonderen Naturlehre (für welche die Metaphysik der Natur die Grundlage schafft) nur so viel eigentliche Wissenschaft

1) Die übrigens Metaphysik 263 als „Gesetze der metaphysischen Verknüpfung“ bezeichnet werden.

2) Kr. d. r. V. S. 162.

angetroffen werden kann, als darin Mathematik anzutreffen ist, Mathematik aber auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist [1]). Obwohl also eine immanente Metaphysik der „denkenden Natur“ [2]) durch die Kategorienlehre und das System der Grundsätze des reinen Verstandes prinzipiell keineswegs ausgeschlossen war, und neben der Ablehnung der transzendenten Metaphysik der rationalen Psychologie in den „Paralogismen“ an sich ebensowohl Raum gehabt hätte, wie etwa die Metaphysik der „ausgedehnten Natur“ neben der Antinomienlehre, so beschränken sich doch die „Metaphysischen Anfangsgründe“ auf die körperliche Natur, da es eben nur von dieser eine „eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft“ gibt.

Anders bei Fries. Fries liefert auch hier eine mindestens vom Standpunkte der Systematik aus beachtenswerte Erweiterung der Kantischen Vernunftkritik, indem er die Grundlegung der „Metaphysik der inneren Natur“ neben der äußeren prinzipiell in die Deduktion der Grundsätze aufnimmt. Aber die Metaphysik der inneren Natur ist, wie wir gesehen haben, derjenigen der äußeren Natur nicht koordiniert, und Fries hat dies in der Ausführung derselben, die er in seiner „Metaphysik“ [3]) gibt, noch eingehender begründet. Da die Beschaffenheiten der inneren Erfahrung Tätigkeiten des Ich sind, das Ich aber keine reinanschaulichen Bestimmungen hat, so bleiben sie unauflösliche Beschaffenheiten, und wir erkennen den Geist als Subjekt der inneren Erfahrung nicht vermittelst a priori bestimmter kategorischer Urteile und daher nicht als Substanz, sondern

---

1) S. W. V, 309 ff. Nach dem scharfsinnigen, aber unhaltbaren Versuch Herbarts diese Anwendbarkeit doch zu ermöglichen, hat die moderne experimentelle Psychologie, wie sie von Fechner begründet, von Wundt ausgebaut wurde, so eng man auch ihre Grenzen (vgl. hierzu meine Schrift: „Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie“ 1897) stecken möge, das unbestreitbare Verdienst, die Anwendbarkeit der Mathematik auf die psychischen Vorgänge (allerdings auf dem, wie wir sahen, auch von Fries vorgezeichneten Umwege der Verkettung mit körperlichen Vorgängen) bewiesen zu haben. 2) Vgl. S. W. V. 305. 3) Metaph. 392 ff.

nur unbestimmter als das Subjekt seiner Tätigkeiten. Die Raum- und Zeitbestimmungen seiner Tätigkeiten können ebendeshalb nur „nach Analogie mit dem Körperlichen bestimmt werden, indem wir die willkürlichen Bewegungen unsers Leibes dem Ich als seine Tätigkeiten zuschreiben und uns bei den äußeren sinnlichen Anregungen unserer Tätigkeiten von körperlichen Einwirkungen abhängig finden“[1]. Dadurch wird die metaphysische Grundlage unserer Selbsterkenntnis zusammengesetzter und doch mangelhafter, als die der Körpererkenntnis. Ein vollständiger Gebrauch der Kategorien ist hier wegen des mangelnden reinanschaulichen Schematismus nicht möglich, und alle kategorischen sowohl als hypothetischen Beurteilungen des Geisteslebens ruhen nur auf „erfahrungsmäßigen Induktionen“[2]. Unter den Grundlagen dieser Beurteilungsweisen, welche eben die Metaphysik der inneren Natur zu liefern hat, werden dann unterschieden: erstens eine „kategorische Ansicht“, die unter den Begriffen von der Person und ihren Eigenschaften steht, d. i. die Ansicht der psychischen Anthropologie oder der geistigen Selbsterkenntnis, zweitens eine „hypothetische Ansicht“, die aus der Gegenwirkung des Geistes mit Wesen außer ihm erwächst, wie wir sie nur aus den Einwirkungen der Körper auf ihn und aus den Gegenwirkungen seines Willens auf die Körper erkennen. Es sind daher die Begriffe von Person und Sache, welche dieser Ansicht der pragmatischen (oder technischen) Wissenschaften d. h. der Lehre von der Zweckmäßigkeit zugrunde liegen, in welcher die Körperwelt als Mittel für die Zwecke des menschlichen Willens beurteilt wird. Die dritte „divisive Ansicht“ des Geisteslebens beruht darauf, daß eine wahre geistige Wechselwirkung für die Menschen nur im geselligen Menschenleben stattfindet; sie steht daher unter

---

1) a. a. O. S. 393.

2) Für welche jedoch die „leitenden Maximen“ aus der allgemeinen Metaphysik der Natur stammen, vgl. oben die Ausführungen über die Methode der Induktion.

den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit und ist die Ansicht der politischen Wissenschaften.

Dagegen berührt sich Fries in der Tragweite, welche er für diese Metaphysik der inneren Natur der Mathematik zugesteht, nahe mit Kant. Kant läßt für die Anwendung der Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze die Möglichkeit offen, daß man etwa „allein das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollte“ [1]). Aber diese Möglichkeit kommt nicht in Betracht, da dies „eine Erweiterung der Erkenntnis sein würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ungefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie.“ Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen konstruiert werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat [2]).

Auch nach Fries ist das „Gesetz der Stetigkeit im Abfluß aller Veränderungen“ das „einzige mathematische Naturgesetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet“. Ein Übergang des Geistes aus einem Zustand in einen andern kann sehr schnell sein, z. B. bei Affekten, aber er ist nie ein plötzlicher Übersprung, sondern er durchläuft stetig alle niedrigeren Grade. Aber mit diesem Gesetz ist auch der ganze Einfluß der Mathematik auf innere Erfahrung erschöpft. Denn alle innere Größe ist intensive Größe der Tätigkeit oder des Vermögens. Für diese aber gibt es weder ein bestimmtes Maß [3]), da sich keine extensive

---

1) S. W. V, 310.

2) Gegen diese Annahme einer Eindimensionalität des seelischen Geschehens hat W. Wundt (Grundzüge der physiol. Psychol. I[5], S. 7) wohl nicht mit Unrecht die Intensität der Empfindungen und Gefühle geltend gemacht, die neben ihrer zeitlichen Ordnung als zweite Dimension betrachtet werden könnten.

3) Die prinzipielle Bedeutung der Entdeckung eines solchen Maßes, wie es Fechner in der ebenmerklichen Zunahme der Empfindungsintensität gefunden zu haben glaubt, tritt hier besonders hervor.

Größe mit ihr in Vergleichung bringen läßt, noch auch eine unbestimmte Messung, da wir keinen festen Punkt haben, von dem wir ausgehen können. Die mannigfaltigen sich äußernden Vermögen des Ich und ihre Tätigkeiten selbst sind allerdings zugleich, aber wir können auch das successiv Aufgefaßte nicht äußerlich im Raume nach mathematischen Gesetzen nebeneinander konstruieren, sondern nur dynamisch als Wirkung eines und desselben Ich vereinigen. Eben in dieser bloß relativen Bestimmbarkeit von Vermögen und Kraft des Geistes liegt aber „die Berechtigung der systematisierenden Vernunft, nach allgemeinen Merkmalen, welche mehreren Tätigkeiten zukommen, allgemeine Begriffe von Vermögen zu abstrahieren, und durch diese Grundvermögen zu bestimmen, die den inneren Erklärungen zum Prinzip dienen“ [1]).

Wie für Kant, so ist also auch für Fries die Anwendung der Mathematik im Gebiete der inneren Erfahrung auf das Gesetz der Stetigkeit beschränkt; der Unterschied ist nur der, daß Kant die dadurch etwa zu gewinnende Erweiterung der Erkenntnis für ganz unwesentlich hält, während Fries, ohne die Unzulänglichkeit jenes Gesetzes zu übersehen, es wenigstens für ausreichend hält, neben einem allgemeinen Abstraktionsverfahren eine „Metaphysik der inneren Natur“ zu ermöglichen. Diese Möglichkeit zu schaffen und die Grundlegung jener „Metaphysik der inneren Natur“ in der Deduktion der „metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft“ mit zu liefern, war ja für den Verfasser einer „anthropologischen Kritik der Vernunft“ eine unerläßliche Forderung.

5. Die Deduktion der Prinzipien für die Lehre von den Ideen.

a) Die Notwendigkeit einer Deduktion der Ideen nach Fries im Unterschied von Kant.

Für Fries gehört nicht, wie für Kant, die Lehre von den Ideen einer „transzendentalen Dialektik“, einer „Logik

1) Metaph. 407 ff., 411.

des Scheins“ an, sondern dieselbe tritt als gleichberechtigt neben die Prinzipien der Naturlehre. Die natürliche und die ideale Ansicht der Dinge unterscheiden sich nach ihm nur als zwei verschiedene Ansichten von den Gesetzen der objektiven Einheit in unserem Geiste. Als erstes Gesetz der Vernunft ergab sich Einheit und Notwendigkeit. Diese zeigte sich an dem gegebenen Sinnenmaterial der Erkenntnis in den Gesetzen der natürlichen Ansicht der Dinge, deren Einheitsformen die Reflexion feststellt; dagegen in den Gesetzen der idealen Ansicht so, wie die Reflexion das Gesetz der Einheit und Notwendigkeit rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft als das erste und innerste in der transzendentalen Apperzeption liegende Prinzip auffaßt.

Für die erstgenannten Einheitsformen haben wir die Deduktion geliefert. Nun erwächst uns aber dieselbe Aufgabe für die Formen der Idee, die wir in unserer systematischen Übersicht[1]) kennen gelernt haben. Auch unsere Untersuchung der Methode der Deduktion hat gezeigt, daß für die Ideen ebenso, wie für die Verstandesbegriffe eine Deduktion aus dem anthropologischen Moment erforderlich ist, daß auch ihr Ursprung, wie derjenige der Kategorien, aus dem Wesen unserer Vernunft sich muß nachweisen lassen.

Kant ließ allerdings eine eigentliche Deduktion nur für die Kategorien gelten[2]). Die Sätze der Ideenlehre sind ihm erschlossene Behauptungen, sie gründen sich auf Vernunftschlüsse, die aber Trugschlüsse seien und nur einen unserer Vernunft unvermeidlichen transzendentalen Schein bei sich führten. Kant gelangte aber dazu nur deshalb, weil er bei dem methodischen Entwurf seiner ganzen Lehre von dem Vorurteil der Leibniz-Wolfischen Schule ausging, es müsse jede philosophische Wahrheit durch einen Beweis begründet werden. „Er gab für den Gebrauch der Kategorien in der

1) S. oben S. 236 ff.

2) In welchem Sinne auch Kant von einer Deduktion der Ideen redet, ist oben S. 178 ff. nachgewiesen worden

Erfahrung transzendentale Beweise, leugnete die spekulative Giltigkeit der Ideen, weil für diese keine transzendentalen Beweise möglich seien, und brachte dann für die praktische Giltigkeit der Ideen seine moralischen Beweise nach"[1]). Dabei ist aber nicht bedacht, daß wir ja erst Prämissen unserer Schlüsse als höhere Wahrheiten haben müssen, um aus ihnen Beweise führen zu können, also schließlich einen ersten von Beweisen unabhängigen Besitz der höchsten Wahrheiten, der sich der menschlichen Urteilskraft nur im Gefühl geltend macht. Eben zu diesen Grundwahrheiten haben wir auch die Ideen zu rechnen. Die Wahrheiten des Unbedingten können schon deshalb unmöglich erschlossene Wahrheiten sein, weil dadurch eine bedingte Wahrheit zu einer der unbedingten Wahrheit übergeordneten gemacht wird. Kant wendet die im Wesen der Vernunft liegende Forderung einer Totalität der Bedingungen zu jeder bedingten Erkenntnis auf die Unterordnung besonderer Wahrheiten unter allgemeinere in Vernunftschlüssen an und sucht zu zeigen, daß diese Forderung der Vernunft nur auf die aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse gehe, in der wir durch Prosyllogismen zu immer höheren Bedingungen fortschreiten, nicht aber auf die absteigende Reihe, welche nur gegebenen Bedingungen ihr Bedingtes unterordnet. Daher heißt es bei Kant: „Wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen."

Wenn wir aber dieser Anweisung Kants folgen und in einer solchen aufsteigenden Reihe zu Prosyllogismen fortschreiten, so erschließen wir ja nicht neue Wahrheiten, sondern wir suchen nur höhere Voraussetzungen, von denen die bedingten Erkenntnisse, von denen wir ausgehen, als von ihren höheren Bedingungen abhängen, und aus denen diese bedingten Erkenntnisse als erschlossen angesehen werden müssen[2]).

1) Metaph. 448 f.

2) Metaph. 448 ff. Man wird dieser kritischen Auseinander-

Fries sieht daher auch in Kants „dialektischen Schlüssen“ keine Trugschlüsse der reinen Vernunft selbst, sondern Trugschlüsse, welche nur in der Geschichte der Wissenschaft durch mangelhafte Kenntnis der philosophischen Methode veranlaßt wurden. Der Widerspruch bestand hauptsächlich darin, daß man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik selbst anwenden wollte, anstatt sie diesen durch Verneinung aller Anschauungsschranken entgegenzusetzen [1]. Wie kann überhaupt ein Vernunftschluß, wie Kant meint, demjenigen einen transzendentalen Schein zurücklassen, der die Unrichtigkeit in seinen Prämissen einsieht? Wenn ich z. B. erkenne, daß, wie Kant annimmt [2]) in dem spekulativen Beweis für die Substantialität der Seele der Begriff „Subjekt“ in doppelter Bedeutung gebraucht wird, also ein Trugschluß (eine fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter) vorliegt, so folgt für mich aus dieser trüglichen Gedankenverbindung gar nichts. Kant meint, da ja der Glaube an die Substantialität des den-

---

setzung von Fries eine gewisse Berechtigung zugestehen müssen. Ein eigentliches Schließen ist das prosyllogistische Verfahren, wie es Kant hier meint, allerdings nicht. Das Zurückgreifen auf höhere Prämissen, der regressus des Prosyllogismus (vgl. auch Sigwart, Logik II², 269) ist selbst kein Schlußverfahren, während der progressus des Episyllogismus es ist. Dies wird noch deutlicher, wenn man etwa den Versuch macht, der Definition des Episyllogismus, welche Kant in seiner Logik gibt (S. W. III, 322): „Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluß in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Konklusion eines Prosyllogismus — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des ersteren zur Konklusion hat“ eine ähnliche des Prosyllogismus an die Seite zu stellen, die etwa lauten würde: „Ein Prosyllogismus ist derjenige Schluß in der Reihe von Schlüssen, dessen Konklusion die Prämisse eines Episyllogismus — also eines Schlusses wird, welcher die Konklusion des ersteren zur Prämisse hat“. Die gegebene Schlußkette kann man allerdings in beiden Richtungen durchlaufen — und Kant nimmt auch an, daß alle Glieder der Reihe, wenigstens der aufsteigenden gegeben sein müssen — aber dieses Durchlaufen ist selbst nicht notwendig ein Schließen, wie es die Grundlage der Kantischen Ideenlehre bilden soll.

1) N. Kr. II, 215. Metaph. 468. 2) Kr. d. r. V. 690 f.

kenden Wesens stehen bleibe, so müsse dieser Schluß doch einen unvermeidlichen transzendentalen Schein geben. Fries erwidert dagegen: Der Grund unseres Glaubens an die Wesenheit des Geistes liegt keineswegs in dieser Gedankenverbindung, sondern dieser Glaube entsteht uns aus der Anwendung der Kategorien des Wesens auf den Grundsatz der Vollendung, wie eben die Deduktion näher zeigen wird.

b) Die Grenzen des Erkennens und der Glaube an die Realität der Dinge schlechthin.

Wir erhalten Natureinheit und die Formen der Naturnotwendigkeit, indem wir die ursprüngliche formale Apperzeption als Bedingung des gegebenen Mannigfaltigen der materialen Erkenntnis uns zum Bewußtsein bringen, die ideale Einheit mit ihren Ideen aber, indem wir das Gesetz der Einheit der transzendentalen Apperzeption rein für sich auffassen.

Wie kommt es aber, daß so verschiedene und entgegengesetzte Formen des Naturbegriffes und der Idee entstehen? Warum finden wir in dem reinen Gesetz der formalen Apperzeption nicht eben nur die formale Bedingung alles Materialen, und in der formalen Bedingung des Gegebenen jenes reine Gesetz? Die Antwort liegt in der Beschränktheit des Wesens jeder sinnlichen Vernunft, die sich bewußt wird, daß sie den Gehalt ihrer Erkenntnis nur durch ein ihrem Wesen fremdes Prinzip der äußeren Anregung zum Erkennen erhält. Die Anforderungen des in ihr liegenden obersten Gesetzes der Einheit und Notwendigkeit können durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntnis nie vollständig befriedigt werden. Aus diesem Gegensatz der vollendeten Einheit gegen die Formen der Verbindung des sinnlich Gegebenen entsteht der Gegensatz der idealen Ansicht zur natürlichen.

Eine Deduktion der Ideen wird daher nach einer kurzen Erklärung der Bedeutung der Idee überhaupt zuerst jene Beschränktheit unserer Vernunft und im Zusammen-

hang damit die Grenzen des Erkennens überhaupt zu behandeln haben, sie wird sodann die Möglichkeit einer Überschreitung dieser Schranken begründen d. h. unserer ganzen idealen Ansicht eine positive Grundlage schaffen müssen, um endlich die Deduktion der einzelnen Ideen selbst zu liefern[1]).

α) Idee und Anschauung.

Wir gebrauchen im Deutschen das Wort Idee, um das Gebiet des Denkens zu bezeichnen, welches über Anschauung oder Erkenntnis hinausreicht. Wir nennen eine Erkenntnis eine bloße Idee, wenn ihr Gegenstand nicht in der Anschauung nachgewiesen werden kann. Auch nennen wir eine Vorstellung, einen Vorschlag, einen Plan bloße Idee. wenn sie unausführbar sind oder wenigstens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden sind. Und doch unterscheiden wir auch die Idee, die einen Anspruch auf Realität machen kann, von der Chimäre, die diesen Anspruch nicht zu erheben vermag. Ja mit diesem Anspruch auf Realität sollen die Ideen gerade das Höchste und Wichtigste in unserem Geiste werden, indem wir durch sie die ewige Wahrheit den beschränkten nur menschlichen Vorstellungsweisen überordnen.

Wir haben dabei aber von jener ersten Wortbedeutung auszugehen und zunächst zu fragen, wie unser Denken dazu kommt, über die Grenzen der Anschauungserkenntnis hinauszugehen. Dieses Vermögen der Ideen entspringt aus dem bereits besprochenen Verhältnis der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Apperzeption zum Gesetz der Zufälligkeit in der mathematischen Zusammensetzung. Da die wirklich gegebene Anschauung im Verhältnis zur notwendigen Einheit der Grundvorstellung nicht mit subjektiver Notwendigkeit, sondern hinsichtlich der Regel ihrer Zusammensetzung nur

1) N. Kr. II, 171 ff.

zufällig gegeben ist, so bleibt ein Spielraum für eine willkürliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken ließe. Einerseits kann die kombinierende Einbildungskraft, wenn sie auch kein neues Reales erdenken kann, doch mit dem rein anschaulich Gegebenen beliebig schalten und walten, so daß andersartige in der Erfahrung nicht vorhandene Gebilde entstehen, andererseits kann das Denken über die Anschauung hinausgreifen; aber auch nicht so, daß es sich völlig von ihr lossagen könnte, um etwa das Übersinnliche als eine davon verschiedene ganz andere Welt zu erkennen, sondern nur so, daß wir ein Ganzes des Gegebenen überhaupt, eine andere Ordnung derselben Welt denken. „Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der inneren Erfahrung gegeben ist; Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz gibt“ [1]).

Im ersteren Fall haben wir die ästhetischen Ideen, die durch Kombination entstehen, und im letzteren Fall die logischen Ideen, welche durch Negation, nämlich durch Verneinung der Schranken der Anschauung zustande kommen. Da wir aber durch Kombination nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder, wie in den Ideen schöner Formen, nur eine wirklich gegebene Kombination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen können, so führen uns die logischen Ideen mit ihrer Negation als Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, über das Gegebene hinaus,

1) N. Kr. II, 177 ff. In der Metaphysik 443 finden wir eine etwas andere Fassung des Verhältnisses von kombinierender Einbildungskraft und Denken, wie folgender Satz zeigt: „Die Unbestimmtheit der Vorstellung in den Ideen kann daher im allgemeinsten von zwei Arten sein. Einmal kann der Begriff über dasjenige hinausliegen, was sich anschaulich vorstellen läßt, und im anderen Falle kann umgekehrt die Anschauung den Begriffen überlegen bleiben, indem sie von ihnen nicht erschöpft werden kann.“

um uns die Grundgedanken der idealen Erkenntnis zum Bewußtsein zu bringen[1]).

β) Die Frage nach der Übereinstimmung der Gegenstände mit unserer Vorstellung.

Damit aber taucht nun aufs neue die Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntnis auf. Wir hatten zu unterscheiden zwischen der „empirischen Wahrheit", welche nur nach dem Vorhandensein einer Erkenntnis im Geiste fragt, und der „transzendentalen Wahrheit", welche in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande besteht. Mit unserer ganzen bisherigen Theorie der Erkenntnis blieben wir nun völlig innerhalb der empirischen Wahrheit und ihrer subjektiven Begründung. Schon die Lehre von der Empfindung zeigte, daß die Sinnesanschauung ihren „Gegenstand" nicht durch das zur Empfindung Affizierende erhalte, sondern daß der Gegenstand „schon gleich bei der Anschauung sei" und die Empfindung ihr nur eine subjektive Giltigkeit zum Unterschied von der Einbildung gebe. Es zeigte sich ferner, daß alle Begründung selbsttätiger Erkenntnis in Urteilen nur ihr Vorhandensein im Geiste betreffen, also subjektiver Art sein kann. Endlich ergab sich, daß wenn von transzendentaler Wahrheit die Rede sein soll, diese sich nur auf das Ganze unserer transzendentalen Apperzeption beziehen kann.

Da nun aber die Ideen über die Grenzen der Anschauung oder Erkenntnis hinausgehen, so handelt es sich jetzt um die transzendentale Wahrheit selbst in ihrer Beziehung auf das „Sein der Gegenstände an sich". Wir haben also jene ganze vollständige transzendentale Apperzeption noch mit der Idee der transzendentalen Wahrheit zu vergleichen und zu fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Es lassen sich hier drei Möglichkeiten denken: 1) daß

1) N. Kr. II, § 121 u. 123.

der Vernunfterkenntnis mit ihrer ganzen empirischen Wahrheit ein Sein der Gegenstände an sich entspricht; 2) daß ihr an sich kein Gegenstand entspricht, daß sie nur Schein ist; 3) die gleichsam in der Mitte zwischen diesen beiden liegende Annahme, daß die Vernunft zwar das wahre Wesen der Dinge erkennt, aber nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur unter gewissen, ihrem Wesen unvermeidlichen subjektiven Beschränkungen, in welchem Falle wir die Gegenstände der Vernunfterkenntnis als Erscheinungen bezeichnen[1]).

Die erste Ansicht ist als selbstverständliche Voraussetzung das Prinzip alles spekulativen Dogmatismus. Es ist aber unschwer einzusehen, nicht bloß, daß kein Beweis für eine Erkenntnis der Dinge an sich möglich ist, sondern auch, daß die Voraussetzung nicht zutrifft, die Gegenstände unserer Erkenntnis seien an sich so beschaffen, wie wir sie anschauen. Um jenen Beweis zu liefern, müßten wir ja gleichsam Erkenntnis und Gegenstand zur Vergleichung nebeneinanderstellen, um zu beurteilen, ob die Realität des einen der Vorstellung in der andern Realität gebe oder nicht. Aber unsere Vernunft kann doch nur ihre Erkenntnistätigkeiten subjektiv miteinander vergleichen. Dies gilt selbst von dem einfachen Bewußtsein: Ich bin. Auch hier bleibe Ich nur der Gegenstand, dessen ich mir durch meine subjektive Tätigkeit bewußt werde. Ja sogar eine absolut anschauende Vernunft, vor deren Blick das ganze Weltall offen läge, käme darüber nicht hinaus, denn auch sie bliebe, wie wir uns auch ihre Organisation ausdenken mögen, nur bei ihrer subjektiven Tätigkeit im Anschauen. Die Vernunft ist nun einmal so organisiert, „daß sie nur ihre eigenen inneren Verhältnisse für sich und kein aus der inneren Tätigkeit hinausgehendes Äußeres zu beobachten vermag. Für jede einzelne Erkenntnistätigkeit ist aber das Sein des Gegenstandes ein solches Äußeres, mit dem wir also nur durch diese Tätigkeit in Berührung kom-

1) N. Kr. II, 187 f.

men, ohne es je neben dieselbe zur Vergleichung stellen zu können"[1]. Dieses angebliche Thema der Philosophie, die Forderung einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande in einer transzendentalen Wahrheit ist also gar kein Thema für eine Theorie, überhaupt nicht für eine Wissenschaft. Die Aufgabe selbst ist unrichtig gestellt und entspringt nur aus Unkenntnis der Theorie der menschlichen Vernunft[2].

Es läßt sich aber auch die Unrichtigkeit der Voraussetzung tatsächlich zeigen, die Gegenstände unserer Erkenntnis seien an sich so beschaffen, wie wir sie anschauen. Wäre dem so, so müßte die Erkenntnis des Gegenstandes vom Sein desselben abhängig sein. Tatsächlich aber verhält es sich umgekehrt. Das Dasein der Dinge in Raum und Zeit ist ja nach dem Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung, das wir kennen gelernt haben, von dem Auffassen der Gegenstände vor der Erfahrung abhängig, kann also unmöglich zum Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, gehören[3]. Die Gegenstände der Sinnesanschauung existieren daher nicht für sich, sondern nur als Gegenstände einer Erkenntnis d. h. sie sind entweder Schein oder Erscheinung.

Gegen diesen Nachweis, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht erkennen, wie sie an sich sind, kann nun aber noch der Einwand gemacht werden: „wenn wir in der Tat die Dinge an sich nicht erkennen, wie sie sind, so haben wir kein Urteil darüber, wie sie sein mögen; wir können also auch nicht behaupten, daß die Sinnenwelt ihnen nicht entspreche, denn unser Urteil über sie gilt überhaupt nichts"[4].

Fries ist sich bewußt, damit einen der heikelsten Punkte der auf Kant sich gründenden Erkenntnistheorie berührt zu haben. Er meint selbst, diese Einwendung habe alle Schwierigkeiten in der Kantischen Schule veranlaßt, wenn man die Idee des Seins an sich bestimmen wollte,

1) N. Kr. II, § 127 S. 189 ff. 2) N. Kr. II, 190, 192.
3) N. Kr. II, 193. 4) N. Kr. II, 197.

und er gibt zu: allerdings müsse unsere Vernunft irgend einen Standpunkt der Überzeugung haben, von dem aus sie sich ein Urteil über das Sein an sich zutraut, um auch nur dieses absprechende Urteil gegen ihre sinnliche Erkenntnis geltend zu machen. Über diesen Standpunkt selbst werde die folgende Erörterung des spekulativen Glaubens orientieren. Für jetzt lasse sich nur sagen: „Unsere Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urteil hinaus, daß sie sind, nur negative Urteile über das, was sie nicht sind“ [1]).

Der von Fries hier berücksichtigte Einwurf steht in engstem Zusammenhang mit der „Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit“, die durch Trendelenburgs Ausführungen darüber zum Gegenstand einer eingehenden Kontroverse geworden ist. Wenn Kant schloß: Raum und Zeit sind a priori, weil notwendig und allgemein, und wenn a priori, so sind sie subjektiv, also sind sie nur subjektiv, so sei dabei die Möglichkeit, daß das a priori, wenn auch im Geiste subjektiv, doch zugleich objektive Geltung habe, außer acht gelassen. Der subjektive Ursprung dieser Anschauungsformen hindere nicht, daß ihnen etwas in den Dingen entspreche [2]).

Für die Entscheidung der Frage kommt alles auf die Art der Beweisführung an. Ist das Dilemma richtig: subjektiv oder objektiv, und befinden sich die beiden Glieder in kontradiktorischem Gegensatz, so folgt aus der Wahrheit des einen die Falschheit des anderen, also aus dem Urteil: subjektiv das andere: nicht objektiv. Dies trifft aber nur zu, wenn beide Prädikate einander völlig ausschließen, d. h.

1) N. Kr. II, 197 f. Fries bemerkt dann zweitens noch, dieselbe Einwendung diene auch unter dem Vorwand des Skeptizismus denjenigen, die sich nur mit den Fehlern fremder Spekulationen unterhalten, weil sie zu träge seien, selbst etwas Besseres zu versuchen.

2) Trendelenburg, „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit“. („Historische Beiträge zur Philosophie“) und Logische Untersuchungen 1. Aufl. 126 ff., zitiert nach Vaihinger Kommentar II, 289 ff., vgl. K. Fischer, Kant I[4], 391.

wenn subjektiv eo ipso = nicht-objektiv, und umgekehrt ist; und tatsächlich ist der Beweis auch in diesem Sinne schon zu führen versucht worden. Bei der Kantischen Ableitung der Subjektivität aus der Apriorität aber, wo, wie Vaihinger[1]) einleuchtend ausführt, mit der Realitätsfrage die Ursprungsfrage sich verbindet, ist in diejenige Subjektivität, welche aus der Apriorität folgt, jener kontradiktorische Gegensatz gegen die objektive Realität[2]) nicht miteingeschlossen, und es bleibt, wenigstens so weit nur die Logik der Beweisführung in Betracht kommt, neben derselben die Möglichkeit einer von unserer Vorstellung unabhängigen Existenz. Allerdings müßte in diesem Fall bei der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem davon unabhängigen Objekt eine vorausbestimmte Harmonie zwischen unseren Anschauungsformen und der wirklichen Welt angenommen werden. Gegen die daraus sich ergebende Möglichkeit des Präformationssystems hat Kant sich allerdings — in der Hauptstelle freilich nur mit Beziehung auf die Kategorien[3]) — ausdrücklich gewendet, mit der Begründung, daß in solchem Falle den Kategorien die ihrem Begriffe wesentliche Notwendigkeit mangeln würde, sofern sie dann nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel zu verbinden, beruhte[4]). In der für die ganze Kritik grundlegenden transzendentalen Ästhetik ist aber allerdings diese „dritte Möglichkeit" nicht berücksichtigt.

Schon Fries bezeichnet dies in den Ausführungen der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik als einen

---

1) a. a. O. 290 ff.

2) Im herkömmlichen transsubjektiven, nicht im Kantischen Sinne.

3) Nach Vaihinger, Kommentar II, 310 auch einmal direkt mit Beziehung auf Raum und Zeit in den „Losen Blättern aus Kants Nachlaß", 1. H., 1889 S. 151 ff. vom 22. März 1780.

4) Kr. d. r. V. 682 f., vgl. auch den Brief an Herz vom 21. Februar 1772, S. W. XI, 27, wo Kant den in dieser harmonia praestabilita intellectualis auftretenden Deus ex machina das „ungereimteste" nennt, „was man nur wählen kann".

Fehler, „der ihm von allen am meisten bei Schülern und Gegnern geschadet hat". Er findet den eigentlichen Beweisgrund auch für die Idealität von Raum und Zeit in dem späteren grundlegenden Satze ausgedrückt: „es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht", und fährt dann fort: „diese Behauptung zugegeben, so ist der obige Beweis leicht gerechtfertigt. Aber eben diese Behauptung wird sich nicht rechtfertigen lassen. Woher wissen wir denn, ob nicht irgend eine dritte höhere Ursache möglich sei, welche die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und ihrem Gegenstand bestimmt, indem sie beide möglich macht? Wäre aber dies, so könnten allerdings die Dinge a priori so angeschaut werden, wie sie an sich sind. Dieser Kantische Beweisgrund für die Idealität von Raum und Zeit wird also verworfen werden müssen" [1]). Nun habe ihn aber Kant nicht nur an die Spitze gestellt, sondern auch so nahe mit der ausführlichen Erläuterung seiner eigentümlichen Lehre, „daß die Sinnenwelt nur Erscheinungen und nicht die Dinge, wie sie an sich sind, zeige", verbunden, daß die meisten das Glück dieser seiner ganzen Lehre vom Schicksal dieses Beweises abhängig hielten. Allein dies letzte sei nicht der Fall. Und wenn nun Fries hinzufügt: „Seine (Kants) wahre Lehre vom transzendentalen Idealismus ist die Lehre von den Antinomien der Vernunft, dort sind mit großer Ausführlichkeit alle Erörterungen gegeben, durch welche er das Schicksal der Metaphysik für immer entschieden hat, diese Erörterungen allein müssen dem transzendentalen Idealismus zur Grundlage gegeben werden", so hat er zweifellos denjenigen Punkt getroffen, der schon frühe in Kants Denken die idealistische Grundanschauung anbahnte. Schon in den 60er Jahren beschäftigt er sich damit [2]) und in einem

1) N. Kr. I, XXIV f.

2) Paulsen, Kant, S. 209, der auf Erdmann, Reflexionen zu Kants Kritik II, XXXVI hinweist und zu zeigen sucht, daß der jetzigen

Brief an Garve[1]) schreibt er: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: Die Welt hat einen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freyheit im Menschen, — gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit. Diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs mit ihr selbst zu heben." Auch in der Kritik der reinen Vernunft ist diese Bedeutung der Antinomien wenigstens so weit gewahrt, daß auf den kritischen Nutzen derselben hingewiesen wird, aus der Falschheit beider kontradiktorischer Sätze, der Thesis (z. B. die Welt ist endlich) und der Antithesis (die Welt ist unendlich) die Unmöglichkeit einer an sich existierenden Welt und damit die transzendentale Idealität der Erscheinungen indirekt zu beweisen, „wenn jemand etwa an dem direkten Beweise in der transzendentalen Ästhetik nicht genug hätte" [2]).

Fries kann sich also einigermaßen auf den aus seiner eigenen Entwicklung richtig verstandenen Kant berufen[3]), wenn er die Entscheidung über jene „dritte Möglichkeit" einem jenseits der Fragen der Erfahrungsphilosophie liegenden Gebiete zuschiebt, das für ihn dasjenige des spekulativen Glaubens wird. Wenn er aber schon am jetzigen Punkte der Untersuchung glaubt sagen zu können, unsere Vernunft habe in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urteil hinaus, daß sie sind, nur negative Urteile über

---

Darstellung der Antinomienlehre ein früher Zeit entstammender ursprünglich die ganze Dialektik umfassender Entwurf zugrunde liege, der erst später in das Schema der transzendentalen Logik eingefügt und zu den hypothetischen Schlüssen in Beziehung gesetzt wurde, um dann an die kategorischen und disjunktiven Schlüsse einen Teil seines Inhalts abzugeben.

1) Brief an Grave vom 21. Sept. 1798, Akadem. Ausg. XII, 255.

2) Kr. d. r. V. 411.

3) Wozu freilich die Art, wie Fries gelegentlich Kants Antinomienlehre beurteilt, in einem gewissen Gegensatze steht.

das, was sie nicht sind, so geht er damit doch über das hinaus, was aus der bisherigen Beweisführung sich ergibt. Hier hat Kant die größere Vorsicht geübt, wenn er dem zum „Noumenon im negativen Verstande", dem gedachten Ding an sich, von dem nur gesagt werden kann, daß es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, das „Noumenon in positiver Bedeutung" gegenüberstellt, von dem ausgesagt werden soll, daß es Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung sei, das aber als solches völlig problematisch bleibt[1]).

Richtig ist dagegen bei Fries die Formulierung der Thesis, von der er ausgegangen war, „daß wir nicht voraussetzen können, die Gegenstände unserer Erkenntnis seien an sich so beschaffen, wie wir sie anschauen", und über deren Grenzen auch die Folgerung nicht hätte hinausgehen dürfen. Durch seinen Nachweis der Subjektivität aller Erkenntnis überhaupt hat Fries allerdings die Unrichtigkeit jener Voraussetzung als solcher, aber auch nicht mehr bewiesen. Über jene „dritte Möglichkeit" ist damit noch nichts entschieden. Dies geschieht erst im weiteren Verlaufe.

Denn jetzt erhebt sich allerdings die Frage: zeigt diese unsere Naturerkenntnis, von der wir bis jetzt nur wissen, daß sie uns die Dinge nicht so sehen läßt, wie sie an sich sind, nur Schein oder Erscheinungen? Gibt es eine, wenngleich beschränkte, oder gibt es gar keine transzendentale Wahrheit für unsere Vernunft?

γ) Der Glaube an die Realität schlechthin.

Wer einmal die Unzulänglichkeit unserer Naturerkenntnis eingesehen hat, läßt sich dann leicht verleiten, unmittelbar nach der Idee des absolut Gewissen und der absoluten Wahrheit zu greifen und das Endliche als Trug und Täuschung ganz zu verwerfen, wie z. B. die Philosophie der intellektuellen Anschauung oder der Lehre vom Absoluten. Damit aber würden wir unvermeidlich alle

1) Kr. d. r. V. 684 f.

Wahrheit für unsere Vernunft verloren geben. Unsere Theorie der Vernunft zeigte uns ja, daß wir gar keinen anderen Inhalt der Erkenntnis haben, als den aus der Sinnesanschauung stammenden. Was wir außerdem besitzen, ist nur die Form der Notwendigkeit und Einheit, die ohne jenen Inhalt eine leere bedeutungslose Form wäre. Sollen wir also von einem Ewigen, einem Sein der Dinge an sich sprechen können, so müssen wir auch dazu durch die Realität der Erfahrungserkenntnis gelangen und den Ideen die Erfahrung „gleichsam als Folie“ unterlegen. Wir werden unsere natürliche Ansicht der Dinge zwar als eine subjektiv bedingte Erkenntnisweise betrachten, welche infolge der Beschränktheit unseres Sinnes uns die Dinge nicht sehen läßt, wie sie an sich sind, wir werden ihr aber doch zutrauen müssen, daß sie eine Erscheinung dieser Dinge enthält. „Wo Erscheinung ist, muß auch etwas sein, das erscheint; wenn wir also darin gleich nicht erkennen, was es ist, so erkennen wir doch, daß es ist, und könnten wir uns von der Beschränktheit unseres Wesens befreien, so hielten wir in der nämlichen Erkenntnis doch das Sein der Dinge, wie es an sich ist, fest“ [1]).

Welchen Standpunkt sollen wir nun aber wählen, um wirklich zu zeigen, daß unsere Naturerkenntnis nicht bloßer Schein sei, sondern daß ihr die höchste Realität zugrunde liege? Jedenfalls kann dies auch hier nicht so geschehen, daß wir etwa unmittelbar das Ewige in seiner Reinheit mit unserer Erkenntnis vergleichen wollten. Unserer Vernunft ist es ja nicht möglich, gleichsam aus sich selbst herauszutreten, um zum Gegenstand zu werden. Schon im Gebiete der Erfahrungserkenntnis konnten wir ja die Prinzipien ihrer Notwendigkeit in den Grundgesetzen der Natur nicht dadurch aufweisen, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen selbst erhärteten, sondern dadurch, daß wir zeigten, jede menschliche Vernunft weiß ihrer Natur nach diese Gesetze und muß nach ihnen urteilen. Denselben Weg

1) N. Kr. II, 202, § 129.

werden wir auch hinsichtlich der Giltigkeit der Ideen einzuschlagen haben. Wir werden also zeigen müssen, daß jede endliche Vernunft kraft der Organisation ihres Wesens notwendig an die ewige Realität des Seins an sich glaubt.

Es verhält sich mit den Ideen nicht, wie etwa mit historischen Dingen unserer Naturerkenntnis, die der eine kennt, der andere nicht, wie z. B. der eine weiß, daß die Pallas am Himmel steht, und wie sie sich bewegt, der andere aber sich nicht darum kümmert. „In Rücksicht der Ideen kann nichts wahr sein, was nicht ein Jeder glaubt und in sich hat“ [1]), da die Wahrheit hier nicht vom anregenden Sinne abhängt, sondern aus der Vernunft selbst entspringt. Allerdings wird sich jeder Mensch dieses unvermeidlich in der unmittelbaren Erkenntnis seiner Vernunft liegenden Glaubens erst durch die Reflexion mittelbar bewußt und dabei kann er dann Fehler der Selbstbeobachtung begehen und zu der Meinung kommen, er glaube von dem allem nichts, wiewohl dieser Glaube unmittelbar in ihm, wie in jedem andern liegt.

Damit ist auch unserer Deduktion der Weg gewiesen. Kraft der Deduktion „müssen wir uns anheischig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, geradezu aufzuweisen, nicht etwa nur, daß sie dennoch wirklich Realität haben, sondern daß er selbst, er mag sagen, was er will, in der Tat doch auch ihre Realität glaube, und sich mit dem Gegenteil nur selbst täusche“ [2]).

c) Der Gang der Deduktion der Ideen.

Die Deduktion der Ideen selbst ergibt sich völlig aus unserer bisherigen Theorie der Vernunft. Eine vernünftige Erkenntniskraft, welche die Form der ursprünglichen Einheit und Notwendigkeit in sich hat, muß jede Realität der Erkenntnis, welche sie anerkennt, auf die vollständige Einheit und Notwendigkeit beziehen.

1) N. Kr. II, 204. 2) N. Kr. II, 204 f.

Vermöge dieser ihr eigentümlichen Form hat also die Vernunft stets die vollendete Einheit in jedem ihrer Erkenntnisse liegen und es bildet sich daher in ihr selbst jedem sinnlich gegebenen noch so beschränkten materialen Bewußtsein die Form einer unbedingten Realität derselben an, so daß auch der nur sinnlich angeregte Gehalt der wirklichen Erkenntnis in die ursprüngliche Einheit jener Grundvorstellung fällt und daher als Erscheinung einer Realität schlechthin angesehen werden muß.

In jeder Vernunft liegt also kraft ihrer Vernünftigkeit ein spekulativer Glaube an das Sein ihrer Gegenstände an sich und die transzendentale Wahrheit ihrer Erkenntnis. Dem natürlichen Realismus des gemeinen Menschenverstandes erscheint daher jede idealistische Behauptung als lächerlich. Erst die Spekulation führt uns auf den Widerstreit zwischen der subjektiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbständigkeit des Wesens der Dinge, und dann bringen wir uns jenen spekulativen Glauben, das innerste Gesetz der Wahrheit unseres Geistes in den Ideen zum Bewußtsein. Die Ideen sind also allerdings Eigentum der Reflexion, aber von notwendiger Anwendbarkeit, da sie nichts anderes als der Ausdruck eben jenes innersten Gesetzes sind. Wir folgen dabei also den beiden schon früher erwähnten Grundsätzen, subjektiv dem Grundsatz des Selbstvertrauens, welcher nur den spekulativen Glauben selbst als den tiefsten Grundgedanken unseres Bewußtseins ausspricht, und objektiv dem Grundsatz der Vollendung: „Das Wesen der Dinge selbst ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit."

Das oberste Gesetz der Einheit wird sich also als ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin dem gegebenen Material der Erkenntnis gegenüber geltend machen. Da aber die Form der Einheit am Empirisch-Anschaulichen stets eine Beschränkung zeigen muß, so kann die Vollständigkeit der idealen Einheit nur durch Verneinung jener Beschränkungen gedacht werden.

Die oberste Form aller transzendentalen Ideen ist also

die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Absoluten, und das Charakteristische der idealen Vorstellungsweise ist die Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinung. Daraus ergeben sich dann von selbst die einzelnen Ideen, wie wir sie in der systematischen Übersicht kennen gelernt haben[1]).

Das für die gesamte Ideenlehre maßgebende Moment der Qualität ist bereits vertreten in der grundlegenden Idee des Absoluten, als des unbeschränkt Realen, welche durch die Zusammensetzung der drei Kategorien Realität, Verneinung, Beschränkung zustande kommt.

Im Momente der Quantität fordern wir im Gegensatze gegen jede endliche Allheit absolute Totalität der Gegenstände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden kann, das „Ein und All der vollendeten Größe".

Für die ideale Bestimmung der Modalität ergibt sich dem absolut Zufälligen der subjektiven Ansicht von den Dingen als Erscheinung die Idee der absoluten Notwendigkeit oder der Ewigkeit als das Wesen der Dinge an sich selbst.

In den Kategorien der Relation spricht sich die Beschränkung aller Verhältnisse durch die Notwendigkeit aus. Die höchste Idee der Relation ist daher die Idee der Aufhebung der Naturnotwendigkeit d. h. die Idee der Freiheit. Innerhalb der durch das Gesetz der Wechselwirkung bestimmten und beschränkten Welt können wir für diese Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen in Anspruch nehmen, deren Wesen wir nur als Seele, deren Kraft wir als freien Willen, und deren Ordnung wir der Gottheit als der absoluten Ursache unterworfen zu denken haben[2]).

d) Wissen, Glaube und „Ahndung".

Mit dieser Lehre vom negativen Ursprung der Ideen weiß sich Fries im schärfsten Gegensatz zum „spekulativen

1) Siehe oben S. 236 ff.

2) N. Kr. II, § 124 S. 181 ff., § 130 S. 205 f.

Rationalismus", der im Absoluten das Prinzip alles Wissens und das Thema aller Philosophie finden will. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transzendentalen Ideen, und nichts scheint an sich positiver und befreiter von Negationen zu sein, als die Idee der uneingeschränkten absoluten Realität. Und doch ist für unser Bewußtsein eben diese Idee das Negativste, was wir denken können, da wir sie nur durch doppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken erreichen. Weit gefehlt, der unmittelbare Quell aller Wahrheit zu sein, ist sie für sich allein als Idee betrachtet, nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, das wir erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können [1]).

Die durch reine Negation entstandene für sich betrachtet leere Idee bedarf daher der materialen Bestimmung, um Anwendung auf die wirkliche Welt finden zu können. Wie die Kategorien, so bedürfen auch die Ideen anschaulicher Bestimmungen, eines Schematismus, und zwar ist es, wie unsere systematische Übersicht gezeigt hat [2]) die *sittliche Welt*, welche dieses Schema liefert. Das Recht dieses sittlichen Schematismus ist nun aber aus der Deduktion selbst noch zu begründen.

Für den Ursprung der Ideen war das Hauptmoment dasjenige der Qualität, für die Erfassung des Wesens der Dinge ist es die der Relation. Wir denken uns das Dasein der Welt als ein Ganzes unter den Gesetzen der Wechselwirkung. Die Verneinung der Schranken dieser Naturnotwendigkeit ergab aber die Idee der Freiheit, und *die Welt, unter der Idee der Freiheit* gedacht, ist die *intelligible Welt als Wechselwirkung zwischen freien Wesen*. Die eigentümlichen Gesetze dieser Welt sind also diejenigen, welche *Wert* und *Zweck* der Dinge bestimmen. Erst durch das notwendige Wert- und Zweckgesetz d. h. durch das Pflichtgebot oder *Sittengesetz* wird die Anwendung der Ideen möglich gemacht und ihnen mit der

1) N. Kr. II, 184 f. 2) S. oben S. 243.

Idee eines notwendigen Wertes, der persönlichen Würde des selbständigen Geistes erst ein eigentlicher Inhalt gegeben[1]).

Aber auch diese intelligible Welt ist nur eine der Erscheinung angebildete Idee des Ewigen; auch sie kann so, wie wir sie uns vorstellen, nicht an sich sein, sondern wir brauchen diese Idee nur als Regulativ für unsere Handlungen in der Erscheinungswelt, indem wir ihr im Blick auf die höchsten Zwecke folgen. Daher erheben wir uns, von jenem „Grundsatz der Vollendung" geleitet noch über diese intelligible Welt zur Idee der Gottheit, in welcher die vollkommene Ordnung der Dinge ewig besteht, und daher die ideale Ansicht ihre Vollendung findet. Bildet die Grundlage der logischen Ideen das Prinzip des spekulativen Glaubens, so bewegen wir uns mit dieser religiösen Ansicht der Dinge im Gebiete der Ahndung.

So läßt sich von hier aus unsere ganze Erkenntnis überblicken, wie sie sich in drei Stufen erhebt.

Wir schicken die aus dem Bisherigen sich ergebenden drei wichtigsten Sätze unserer Welterkenntnis, die Fries „die modalischen Grundsätze unserer idealen Ansicht der Dinge" nennt, voraus:

1) Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung.

2) Der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zugrunde.

3) Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der erste dieser Grundsätze ist das Prinzip des Wissens, der zweite das Prinzip des Glaubens, der dritte das Prinzip der Ahndung.

Das Wissen oder die Erkenntnis der Sinnenwelt liefert uns nur die endliche Wahrheit einer beschränkten menschlichen Vorstellungsweise von den Dingen. Durch das Wissen gelangen wir zur natürlichen Ansicht der Dinge, wie

1) Metaph. 480 f., 475; N. Kr. II, 219.

sie sich nach Materie und Geist in äußere und innere Physik gliedert und durch die synthetische Funktion der reinen Naturbegriffe zur Allgemeingiltigkeit erhoben wird.

Wir glauben an die ewige Wahrheit und ein ewiges Wesen der Dinge an sich, welches unabhängig von Raum, Zeit und Zahl, unabhängig von Natur und Schicksal stattfindet. Glaube in diesem Sinn ist eine Überzeugung der Vernunft a priori, welche dem Menschen nur im reinen Denken durch logische Ideen zu klarem Bewußtsein kommt. Wir gelangen durch sie zur idealen Ansicht der Dinge, die in der sittlichen Ansicht der intelligiblen Welt ihren eigentlichen und wertvollen Inhalt findet.

Da aber das im Glauben liegende Prinzip der ewigen Wahrheit für die Gegenstände der Sinnenwelt in den unendlichen Begriffen der logischen Ideen nur so seinen Ausdruck finden kann, daß wir die Schranken der Erscheinung als für das wahre Wesen der Dinge ungiltig erklären[1]), so wird hier das ewige Sein jener Gegenstände nicht erschlossen, sondern nur vorausgesetzt, und wir bedürfen daher einer eigentümlichen nur auffassenden Beurteilung, in welcher der Voraussetzung des Glaubens gemäß, daß die Erscheinung ewige Wahrheit in sich berge, die ewige Bedeutung der Erscheinungen anerkannt d. h. „geahndet“ wird. Dies geschieht in der Beurteilung der Dinge nach den ästhetischen Ideen des Erhabenen und Schönen, wobei das Schönheitsgefühl durch Andacht, Gottergebenheit, Begeisterung belebt wird. Wir gelangen dadurch zu der religiösen Ansicht der Dinge, in welcher das Vernunftbedürfnis der absoluten Einheit durch die Idee der Gottheit

1) In dieser Entstehung der Ideen aus bloßer Negation lag dann für die Friesische Schule der Grund, „die Nichtigkeit der Dogmatik“ zu behaupten. Die notwendigen Glaubenswahrheiten liegen „in den religiösen Ideen unserer Vernunft“. Aus Ideen aber „gibt es keine Wissenschaft, denn aus Vorstellungen, die die Reflexion sich durch bloße Negation bildet, läßt sich nichts Positives ableiten“, E. F. Apelt, die Nichtigkeit der Dogmatik. Abhandlungen der Fries-schen Schule von Apelt, Schlömilch etc. Leipzig 1847. Heft III, 156f.

seine höchste Befriedigung findet[1]). Diese religiöse Ansicht fällt für Fries mit der höheren ästhetischen Ansicht zusammen. Er redet geradezu von der „religiösen ästhetischen Weltansicht“. Das gemeine Interesse der Geschmacksurteile allerdings gründet sich nur auf die Anforderungen einer freien Unterhaltung. Das höhere Interesse des Geschmacks dagegen ist von religiösem Ursprung. Es ist auf nichts anderes gerichtet, als auf eine ästhetische Unterordnung der Natur unter die Religionsprinzipien des Glaubens. Der hohe Wert, den wir dem Schönen geben, entspringt aus der Verbindung desselben mit den Ideen der Vernunft. Wir gehen mit unserem ästhetischen Urteil auf eine eigene Gesetzgebung im Dasein der Dinge, indem wir das unendliche Spiel der Formen der Natur den Gesetzen des Schönen und Erhabenen unterworfen achten. Diese ästhetische Unterordnung der Natur oder vielmehr des Wesens der Dinge, wie es uns erscheint, unter die religiösen Ideen hat dann wieder zwei Gestalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Ansicht der Dinge aus und beurteilen diese nach ästhetischen Ideen in der Kunstanschauung der Natur; oder wir suchen eine bildliche Hypotypose der religiösen Ideen selbst in einer ästhetischen Symbolik[2]).

Mit dieser dreifachen Deduktion erhalten zugleich die drei Gebiete, welche in unserer Gesamtübersicht der Deduktion anschließend an die Formen der ursprünglich formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption zu unterscheiden waren, ihre Rechtfertigung. Wenn sich dort aus dem obersten Verhältnis unserer Erkenntnis ergab, daß alle Erkenntnis a priori entweder unter die Idee der notwendigen Gesetzmäßigkeit im Dasein der Dinge, oder unter die Idee des höchsten Gutes oder unter die Idee der Schönheit gehören muß, so ist dies jetzt durch den Gang der Deduktion bestätigt worden.

Es zeigt sich aber auch, daß die drei zugrunde liegen-

1) N. Kr. II, 209 f., 220 f. Metaph. § 93 S. 465 ff., 528.

2) N. Kr. III, § 248 S. 361 ff.

den Überzeugungsweisen: Wissen, Glaube und Ahndung den ganz gleichen Grad notwendiger Gewißheit haben. „Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichereres Fürwahrhalten sei, als das Wissen, so ist er gerade das Festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftsglaubens, eine Überzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit in ihm wäre." Auch der Ahndung gehört, obwohl sie hinsichtlich der Bestimmung ihres Gegenstandes auf Vollständigkeit verzichten muß, derselbe Grad der Sicherheit der Überzeugung, der sich hier auf eine eigentümliche Gefühlsgewißheit gründet[1]).

e) Die Bedeutung der Ideenlehre bei Fries und Kant.

Damit erhält also die Ideenlehre bei Fries eine wesentlich andere Stellung als bei Kant. Für Kant gibt es nur einen praktischen Glauben, und erst als Resultate der praktischen Vernunft gewinnen daher die Ideen reale Bedeutung. Für Fries gibt es einen spekulativen Glauben, auf welchen eine aus den Kategorien durch doppelte Verneinung entstandene Ideenlehre sich gründen kann. Die wesentliche Differenz führt auch hier auf die verschiedene Auffassung des Beweises in seinem Verhältnis zur Deduktion zurück, die wir wegen ihrer prinzipiellen Bedeutung für die wechselseitige Stellung beider Systeme oben eingehend untersucht haben. Kant verwarf die spekulative Giltigkeit der Ideen, weil sich aus spekulativer Vernunft kein Beweis für sie führen läßt, wie dies in der Deduktion der Kategorien geschehen konnte. Nach Fries gibt es weder für die Giltigkeit der Kategorien, noch für diejenige der Ideen einen Beweis, für beide aber eine Deduktion im Sinne einer subjektiven Ableitung aus einer Theorie der Vernunft. Die von Kant geltend gemachten Widersprüche, in welche sich die Vernunft mit ihren Schlüssen auf das Unbedingte ver-

1) N. Kr. II, 96 f. Metaph. 472 f.

wickeln soll, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Einfachen und Stetigen, der Freiheit und Natur, der Notwendigkeit und Zufälligkeit entstehen nach Fries nur dadurch, daß man unmittelbar nach der Idee des Unbedingten die absolute Vollständigkeit einer Welt unter Naturgesetzen denken und die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik selbst anwenden wollte, anstatt sie diesen entgegenzusetzen. In der Lösung dieser Widersprüche im einzelnen schließt sich Fries an Kant an, indem er in den mathematischen Antinomien sowohl Thesis als Antithesis für falsch erklärt, für die dynamischen aber nur einen scheinbaren Widerspruch gelten läßt, sofern die Antithesen für die Welt der Erscheinungen, die Thesen für die ewige Ordnung der Dinge gelten können[1]). Aber für Fries bedeutet dieser Widerstreit etwas anderes. Er ist nur das Korrelat zu der doppelten Verneinung, aus welcher die Ideen entstehen. Die Giltigkeit derselben wird dadurch nicht angefochten, da dieselbe nicht auf derartigen Beweisen, sondern auf ihrem Vorhandensein im menschlichen Geiste als spekulativem Glauben beruht.

So wird Kants „transzendentaler Schein" bei Fries zur subjektiven Wahrheit, deren Kriterium ihr Verhältnis zur transzendentalen Apperzeption ist. Eine andere Wahrheit aber kann für unsere Erkenntnis nicht in Betracht kommen. Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande ist überhaupt gar kein Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung. Man würde damit eine Theorie der Möglichkeit des Erkennens fordern. Die Möglichkeit des Erkennens ist aber kein Thema für irgend eine Theorie. Schon deshalb nicht, weil das Erkennen nur als Qualität in der inneren Erfahrung vorkommt, während doch nur quantitative Verhältnisse Thema einer Theorie werden können. Für Qualitäten, vollends für innere Qualitäten, gibt es überhaupt keine Theorie[2]).

Nach Fries verwarf Kant die spekulative Giltigkeit

---

1) N. Kr. II, 215 f., 211 f. 2) N. Kr. II, 213.

der Ideen, weil sich aus spekulativer Vernunft kein Beweis für sie führen läßt. Aber hat Kant nicht den Ideen auch innerhalb der spekulativen Vernunft eine gewisse Bedeutung zugebilligt, indem er sie als regulative Prinzipien gelten ließ, und wie verhält sich dazu die Lehre von Fries? Dies führt uns auf den letzten Punkt, die Deduktion der regulativen Prinzipien, der sich kurz zusammenfassen läßt.

6. Die Deduktion der regulativen Prinzipien.

a) Die Stellung der regulativen Prinzipien bei Fries und Kant.

Der bisherige Gang unserer Deduktion hat sich über die Prinzipien der Metaphysik der Natur und über die Prinzipien der spekulativen Ideenlehre erstreckt. Zwei Arten von Prinzipien traten uns damit entgegen, denen wir die Dinge unterordnen müssen. Diese Unterordnung selbst aber ist, wie stets die Unterordnung des Falles unter eine Regel, Sache der Urteilskraft. Die Prinzipien der Urteilskraft werden uns daher zeigen, wie bei jener Unterordnung der Dinge unter die Prinzipien der Natur und der Idee und insbesondere bei dem unvermeidlichen Widerstreit derselben zu verfahren ist. Sie werden uns methodische Anleitung geben und in ihren wichtigsten Sätzen aus den Prinzipien der natürlichen und der idealen Weltansicht selbst und aus ihrem gegenseitigen Verhältnis abzuleiten sein[1].

Fries nennt nun ein Prinzip konstitutiv, „wenn es, sobald es gegeben ist, sich selbst den Fall seiner Anwendung bestimmt, so daß die subsumierende Urteilskraft imstande ist, aus ihm Wissenschaft in theoretischer Form zu entwickeln“, regulativ nennt er ein Prinzip, wenn „die reflektierende Urteilskraft erst zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und seine konstitutive Bestimmung suchen muß“[2].

---

1) N. Kr. II, 143 f., 294. 2) N. Kr. II, 295.

Nun ist allerdings jedes mathematische Prinzip unmittelbar konstitutiv, aber bei der metaphysischen Beurteilung handelt es sich stets um regulative Prinzipien. Jedes philosophische Prinzip überhaupt ist zunächst ein regulatives und kann nur dadurch konstitutiv werden, daß wir es mathematisch zu bestimmen imstande sind. Das sinnlich Gegebene ist den allgemeinen Formen der Einheit gegenüber, durch welche wir sie philosophisch fassen wollen, nur ein zufälliges. Wir gehen daher gewöhnlich von dem Zufälligen, Besonderen aus, um Regeln zu gewinnen d. h. wir bedienen uns der Induktion. Und nun erinnern wir uns aus der Lehre von der Induktion der Unselbständigkeit dieses Verfahrens, der Notwendigkeit, die Induktion durch Maximen zu leiten, und erkennen die regulativen Prinzipien als die Maximen der reflektierenden Urteilskraft, welche für die Induktion die leitenden Regeln abgeben. Am einleuchtendsten ist dies bei den heuristischen Maximen, die positiv dazu dienen, um Induktionen für ein gegebenes Mannigfaltiges zu leiten.

Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. „An der Spitze des Systems einer jeden theoretischen Naturlehre steht eine mathematische Physik, welche sich aus konstitutiven Gesetzen entwickelt. So weit wir aber auch diese Entwicklung fortsetzen mögen, so bleiben wir doch dabei immer bei einer Wissenschaft allgemeiner Gesetze, ohne je das Individuelle einer einzelnen Geschichte (z. B. unseres Sonnensystems, der Erde) zu erreichen." Wollen wir daher umgekehrt „alles Einzelne der Geschichte als bedingt durch die allgemeinen Gesetze anerkennen, so schweben alle jene konstitutiven Gesetze doch nur als heuristische Maximen von unbestimmter Anwendung über dem Ganzen der Beobachtung, und der Reichtum der Erfahrungswissenschaft entfaltet sich nur einem Verfahren der Induktion, welche sich an die einzelne Beobachtung und Geschichte selbst anschließt, wogegen die Spekulation immer trocken und leer bleibt, wiewohl sie alle Geschichte zu beherrschen wähnt"[1]).

1) N. Kr. II, 302.

Wir kommen also bei unseren Versuchen, von den obersten Prinzipien aus vorwärts das System zu entwickeln, indem wir jede Komplexion selbst aus ihren Elementen zusammenstellen, immer nur bis an eine bestimmte Grenze[1]), wo uns die Zusammensetzung der Komplexionen zu groß wird; schlagen dann den umgekehrten Weg vom Besonderen zum Allgemeinen ein und bedürfen nun der regulativen Prinzipien als heuristischer Maximen, welche die Induktion leiten.

Damit wird von Fries den regulativen Prinzipien grundsätzlich eine andere Stellung zugewiesen als bei Kant. Nach Fries' Meinung hat Kant in seiner Behandlung der regulativen Prinzipien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft die Maximen des systematisierenden Verstandes mit den Ideen vermengt. Während diese Maximen die Ansprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannigfaltige nach dem Momente der Urteilskraft enthalten, entspringt die Idee aus der höchsten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannigfaltige nach dem Momente der Vernunft. So kommt es auch, daß Kant die Idee der Seele, der Welt und der Gottheit, denen er „anfangs alle Ansprüche konstitutiv abgesprochen hatte", fälschlich wieder als physikalische Regulative anerkennt. Hätte er die Natur der systematisierenden Maximen erkannt, so hätte er eingesehen, daß „jede regulative Maxime für die natürliche Ansicht der Dinge sich nur dem Grade nach in der Anwendung vom konstitutiven Gesetze unterscheidet, und eigentlich selbst noch als ein nur noch unbekanntes konstitutives Gesetz der Theorie zum Grunde liegt"[2]). Anders verhält es sich allerdings mit den „idealen

1) Wie dieser methodologische Gedankengang bei Fries mit der bedeutsamen Kontroverse über das Verhältnis von Gesetzes- und Ereigniswissenschaft, nomothetischer und idiographischer Methode sich berührt, welche hauptsächlich durch Windelbands Rektoratsrede: „Geschichte und Naturwissenschaft" und Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" angeregt wurde, sei hier nur angedeutet. Wir werden auf diesen Punkt im kritisch-systematischen Teil dieses Werkes zurückzukommen haben.

2) N. Kr. II, 330, 307.

Regulativen", die von jenen „heuristischen Maximen" der Urteilskraft zu unterscheiden sind. Aber auch sie dürfen nicht mit den Ideen zusammengeworfen werden, sondern sie sind methodologische Folgerungen aus der Ideenlehre.

Das System der regulativen Prinzipien der Urteilskraft enthält also zwei Teile: die idealen Regulative und die heuristischen Maximen des Systems für die Natur. Die ersteren sind die höchsten allumfassenden Regulative, während die Regeln der systematisierenden Urteilskraft sich dem ersten idealen Regulativ unterordnen. Wir stellen daher die idealen Regulative voran[1]).

b) Die idealen Regulative.

Die idealen Regulative ergeben sich unter Berücksichtigung des bisherigen Deduktionsverfahrens und der Erörterung über die regulativen Prinzipien überhaupt unmittelbar aus den uns bereits bekannten „drei modalischen Grundsätzen der Ideenlehre": Die Welt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung (Wissen); der Erscheinung liegt ein Ding an sich zugrunde (Glauben); die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich (Ahndung). Es sind die folgenden:

1) a) Das Ziel der Wissenschaft für jede natürliche Ansicht der Dinge ist Theorie.

---

1) Fries bringt umgekehrt, nachdem in dem I. Kapitel eine „Übersicht aller regulativen Prinzipien der Urteilskraft" gegeben ist, im II. Kap. „Die heuristischen Maximen der Urteilskraft" (S. 309 ff.) und im III. Kap. „die idealen Regulative". Da aber die heuristischen Maximen die idealen Regulative schon voraussetzen, bringt er bereits in der „Übersicht" die wichtigsten „idealen Regulative" (N. Kr. II, 301), so daß diese als die regulativen Prinzipien überhaupt erscheinen und in der späteren Behandlung der „idealen Regulative" selbst eine Wiederholung (S. 316) unvermeidlich ist, wobei außerdem teils an die modalischen Grundsätze anschließend 3, teils 5 ideale Regulative gezählt werden. Die Koordination beider Arten regulativer Prinzipien ist überhaupt, wie auch aus obigen Ausführungen sich ergibt, logisch anfechtbar. Dem tatsächlichen Verhältnis beider trägt jedenfalls unsere Anordnung besser Rechnung.

b) Jede Theorie ist mathematisch, und geht auf ein unvollendbares Ganzes, so daß alle Erklärungen ohne einen ersten Anfang nur für die Entwicklungen einer fortlaufenden Geschichte gegeben werden. Eine jede solche Theorie teilt sich in einen konstitutiven mathematischen Teil und einen empirisch regulativen nach heuristischen Maximen.

c) Es gibt eine vollständige Theorie der äußeren Natur und innerlich eine Theorie der einzelnen Vernunft.

2) Die ideale Ansicht der Dinge ist ohne alle Theorie, aus spekulativen Ideen ist keine Theorie möglich.

3) Aller theoretischen Naturbeurteilung steht die ästhetische aus bloßen Gefühlen gegenüber als Eigentum der religiösen Ansicht der Dinge[1]).

Das wichtigste Prinzip unter allen ist die Scheidung des theoretischen und des idealen Gebietes in unserem Geiste. Die Vermengung von Theorie und Idee ist die Quelle aller Einseitigkeiten. In ihr liegt der Grund aller Streitigkeiten um Ideen und aller Irrtümer des gemeinen Lebens über sie und über die Religion. In ihr hat alle mythologische Religionslehre ebenso wie die sublimste Metaphysik ihre Wurzel. Man will seinen Glauben keiner Theorie preisgeben, verwirft deshalb auch alle spekulative Erkenntnis, die man damit vermengt, und überliefert sich eben damit dem Aberglauben. Oder man traut der Theorie mehr zu, stellt aber durchaus falsche Forderungen an sie, indem man die religiöse Ansicht der Dinge als höchste Theorie an die Spitze der physikalischen Erklärung stellt. Dieser Mißgriff ist im gemeinen protestantischen Religionsunterricht ebenso nachzuweisen, wie im künstlichsten philosophischen System der Dogmatik. Man begnügt sich z. B. nicht damit neben aller Theorie den Glauben an die Ewigkeit des menschlichen Wesens und die Freiheit des Willens

---

1) N. Kr. II, § 158 S. 316 f. Die fünf oben wörtlich aufgeführten Regulative sind bei Fries an dieser Stelle mit 1)—5) koordiniert. Wir gliedern in obiger Weise und bringen die Einteilung dadurch mit der Aufführung von nur drei Regulativen S. 301 und mit der Ableitung derselben aus drei modalischen Grundsätzen in Einklang.

festgestellt zu sehen, sondern man will diese Ideen wieder als Anfänge einer höheren Theorie gebrauchen, in welcher etwa aus der Idee der Freiheit die ganze Geschichte der menschlichen Handlungen, die Organisation des Charakters, die Theorie des Sündenfalls und der Wiederversöhnung mit Gott erklärend abgeleitet werden soll, ähnlich wie der Blitz aus den Gesetzen der Elektrizität. Man gesteht zwar ein, daß dies alles Geheimnisse der Religion seien, aber man hört doch nicht auf, in Bildern eine Darstellung derselben zu versuchen, und meint doch immer, mit diesen Bildern noch etwas darüber gesagt zu haben. Spekulativere Köpfe wollen uns gar das wahre Wesen der Dinge, wie Spinoza, aus der Idee der Gottheit, oder, wie Fichte und Schelling, aus der Idee der Welt begreifen lehren.

Dagegen vertreten die Regulative stets einerseits die rechtmäßigen Ansprüche der mathematischen Theorie, und andererseits die Forderung, alle Idee von theoretischen Expositionen streng zu sondern[1]).

Fries sucht dies polemisch an einem „noch geltenden“ spekulativen System, an demjenigen Schellings nachzuweisen. Ein Punkt aus dieser Polemik mag dazu dienen, das Charakteristische seiner methodologischen Forderungen noch deutlicher hervorzuheben.

Schelling verwechselt das Ideale mit dem Natürlichen, indem er die Maximen, welche ihm vorschweben und die doch alle mathematisch oder gar nur empirisch physikalisch sind, für rein philosophisch hält. Er meint z. B. das Gesetz der Duplizität aus dem höchsten Gegensatz des Subjektiven und Objektiven in der absoluten Identität der Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft abgeleitet zu haben. „In seiner wirklichen Naturphilosophie ist es aber gar nicht von so hoher Abkunft, sondern da ist es nur das Schema der mathematischen Entgegensetzung positiver und negativer Größen in dem Bilde der entgegengesetzten Richtungen auf einer geraden Linie, und physikalische Bedeutung bekommt es ganz empirisch durch die Entgegensetzung zwei

1) N. Kr. II, 317 f., 299 f.

solcher Größen, durch den Konflikt zweier entgegengesetzter Kräfte im Lichte, welche sich bald als +M und —M, bald als +E und —E, bald als +O und —O einander entgegentreten sollen"[1]). Die Grundlage dieser ganzen Lehre ist die absolute Einheit, die absolute Identität und Totalität, welche als das konstituierende Prinzip alles unseres Wissens vorausgesetzt wird. Aber dieses Prinzip ist nichts anderes als die leere Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit ohne einen Gehalt. Damit verbindet sich dann der andere Fehler, durch welchen alle Vorteile der kritischen Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des Seins an sich wieder verloren gehen, daß nämlich der Philosoph in diesem absoluten Wissen um die Identität das Ansich der Dinge wissenschaftlich zu erreichen wähnt, und damit gerade in die Theorie, d. h. in die Gesetze der notwendigen Einheit im Wesen der Dinge ihr ewiges Wesen setzt. Da er so die absolute Einheit an den Dingen selbst zu erkennen meint, wird unvermeidlich der Unterschied der Welt und der Gottheit verloren, und die Gottheit wird das Sein der Dinge selbst[2]).

Statt eines solchen Versuches, das System der äußeren Natur von der Idee aus zu beherrschen, der mit Notwendigkeit zur Vermengung mit einer mythologischen Religionslehre führt, fordern wir für jede natürliche Ansicht der Dinge Theorie in strengster Bedeutung, und zwar eben im Gegensatze gegen die ideale Ansicht, eine Theorie, wie wir sie in höchster Vollendung in Laplaces Mechanik des Himmels[3]) besitzen, während das chemische und physiologische Gegenstück dazu, auf welches die Wissenschaft gleich gerechte Ansprüche hat[4]), noch fehlt. Allerdings muß sich

---

1) N. Kr. II, 319 f., vgl. dazu F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800, S. 86 ff. und 182 ff.

2) N. Kr. II, 333, 334 f.

3) Selbst für den Kantianer ist Kants mindestens eben so geniale „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" von 1755, die durch ein widriges Geschick 90 Jahre fast unbekannt blieb, nicht vorhanden.

4) Es ist bemerkenswert, mit welcher Schärfe Fries hier das Programm der modernen Naturwissenschaft bezeichnet.

jede physische Theorie darauf beschränken, „die Verhältnisse einzelner Teile aus einer unendlichen Geschichte zu erklären". Auf Totalität ihres Ganzen darf sie nie Anspruch machen, denn eben diese denken wir nur nach Ideen, die aber für die physikalische Theorie von gar keinem Gebrauch sind.

Dagegen ist ein anderer Gebrauch der Ideen für die Vollendung unserer Weltansicht unentbehrlich; und damit vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung des aus dem dritten „modalischen Grundsatz" folgenden idealen Regulativs: „Aller theoretischen Naturbeurteilung aus Begriffen steht die ästhetische aus bloßen Gefühlen gegenüber als Eigentum der religiösen Ansicht der Dinge." Die nur aus der Verneinung der Schranken gebildeten transzendentalen Ideenformen lassen uns nichts Positives erkennen, sondern dienen nur, um das wahre Wesen der Dinge als ein Anderes zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur. Die positiven Gesetze der ewigen Ordnung und das Verhältnis des ewigen Wesens zur endlichen Ansicht unserer Vernunft sind unüberwindliche Geheimnisse für die endliche Vernunft, und sie offenbaren sich nur der Ahndung d. h. einer aller Theorie entgegengesetzten Beurteilungsweise aus bloßen Gefühlen. An die Stelle der theoretischen Unterordnung aller Anschauung unter die mathematischen Gesetze der Physik tritt nun die der religiösen Ansicht eigentümliche ästhetische Unterordnung derselben Anschauung unter die Ideen, bei welcher die Urteilskraft in ihren Gefühlen nur von unaussprechlichen Begriffen geleitet werden kann. „Es gibt also allerdings in unserem Geiste eine Region der Überzeugung über alle Wissenschaft hinaus; sie ist aber nicht die Erkenntnis von den Ideen, sondern die Erkenntnis aus den Ideen, als Prinzipien"[1].

c) Die heuristischen Maximen der Urteilskraft.

Die aus dem ersten „modalischen Grundsatz der Ideenlehre" folgenden Regulative fordern mathematische Theorie

1) N. Kr. II, 337, 339.

für die ganze natürliche Ansicht der Dinge. Aus der Durchführung dieser Forderung, die gelegentlich auch als erstes ideales Regulativ zusammengefaßt wird, ergeben sich die „heuristischen Maximen der Urteilskraft", die wir noch kurz zu charakterisieren haben.

Die Ausbildung dieser Maximen erfolgt nach dem logischen System. Jedes logische System aber fordert ein System von Begriffen in Definitionen und Einteilungen und ein System von Urteilen, das auf den Beweis sich gründet. Dabei machen sich in beiden Systemformen als entgegengesetzte Tendenzen die vom Rationalismus vertretenen Ansprüche des Verstandes und die vom Empirismus vertretenen Ansprüche des Sinnes geltend. So stehen sich in aller Naturwissenschaft Systematiker und Historiker, Theoretiker und Empiriker einander gegenüber.

Der darin liegende Gegensatz führt zu Maximen der Einheit und Maximen der Mannigfaltigkeit, die aber nicht in ihrer Einseitigkeit, sondern nebeneinander und in Verbindung miteinander zur Verwendung kommen müssen[1]).

Was zunächst die Klassifikation nach Begriffen betrifft, so machen in empirischer Anthropologie, Experimentalphysik und Naturgeschichte die beiden Maximen der Homogenität alles Ungleichartigen und der Spezifikation[2]) ins Unendliche nebeneinander ihre Rechte geltend, da alles irgend gegebene Mannigfaltige der systematischen Einheit unterzuordnen ist, das Individuelle der einzelnen Form aber durch eine beschreibende Zusammensetzung aus Begriffen nie erreicht werden kann, sondern jedesmal daneben der Anschauung bedarf. Sehen wir also Buffon und Linné über die Ansprüche der Klassifikation an die Naturgeschichte streiten, so gehört dieser Streit nicht in die Wissenschaft. Denn in der Wissenschaft stehen beide ent-

---

1) N. Kr. II, 309, 297.

2) Diese Prinzipien, die wir bei der Deduktion der analytischen Einheit kennen gelernt haben, treten nun hier als regulative Prinzipien auf, sofern sie methodische Anleitung für die Unterordnung der Dinge unter die Formen des Denkens geben.

gegengesetzte Verfahrungsarten notwendig nebeneinander für jeden Teil der Naturwissenschaft, der sich nicht zu einer konstitutiven Theorie eignet, also der regulativen Prinzipien bedarf. Neben der Homogenität und Spezifikation ist uns bei der quantitativen Bestimmung der logischen Formen als drittes Moment das Gesetz der Stetigkeit begegnet. Dies würde auf die Maxime einer Stufenleiter der Wesen führen, die aber Fries aus den früher angeführten Gründen für die wirkliche Naturerkenntnis nicht gelten läßt. Der Regel der logischen Stetigkeit soll vielmehr „nach einem Ausdruck von Batsch eine netzförmige Verbindung von Art zu Art" entsprechen, „indem die Verzweigungen jedes Stammes von Begriffen sich in dem Wirklichen der Natur auf mannigfaltige Weise einander durchkreuzen" [1]).

Was zweitens den Beweis im System der Urteile betrifft, so soll nach der Maxime des Theoretikers alles Besondere aus dem übergeordneten Allgemeinen begriffen werden, nach derjenigen des Empirikers aber aller Wert in der reinen Tatsache liegen, die bei der Unzulänglichkeit der logischen Erkenntnis für sich allein jedesmal nur durch Wahrnehmung auszumitteln ist. Die Einseitigkeit beider tritt am deutlichsten hervor an dem Verhältnis, in welchem bei dem Versuche, richtige Induktionen zu erhalten, die heuristischen Maximen zur Beobachtung stehen. Der Empirismus wird fehlerhaft, wenn er Induktionen sucht ohne leitende Maximen [2]). Ohne alles Prinzip sind seine Regeln nur nach der Wahrheit der Fälle und nach zufälligen Gewohnheiten zusammengelesen. So tadelt z. B. der Arzt das Heilverfahren eines bloßen Empirikers, der seine Mittel ins unbestimmte hinein nur deshalb anwendet, weil sie schon oft gute Dienste taten oder weil sie bei bestimmten einzelnen Symptomen oft gute Dienste taten. Auch der rationell verfahrende Arzt verwendet allerdings die Induktion, aber seine theoretische Wissenschaft liefert ihm leitende Ma-

1) N. Kr. II, 309 f.

2) Vgl. dazu das oben (S. 197 ff.) über die Methode der Induktion Gesagte.

ximen, welche, wenn er sie auch nicht zu konstitutiven Gesetzen einer den Vorzug bestimmter Mittel erklärenden Theorie zu erheben vermag, doch seiner Induktion Sicherheit geben. Andererseits liegt der Fehler eines falschen Theoretisierens darin, daß man, statt sich mit leitenden Maximen für die Induktion zu begnügen, sich gewaltsam durch willkürliche Hypothesen konstitutiver Gesetze über den wahren Hergang der Sache bemächtigen will, die alle weiteren Induktionen aus der Erfahrung entbehrlich machen sollen. Beispiele hierfür sind die atomistische Naturphilosophie mit der willkürlichen Grundgestalt ihrer absolut harten ersten Körperchen, die Kartesischen Theorien, Eulers Theorie des Magneten, alle gemeinen Hypothesen über die Bildung unseres Planetensystems, endlich die Theorien der Humoral- und Nervenpathologie.

Wer richtig verfahren will, wird daher weder bloßen empirischen Zusammenstellungen folgen, noch konstitutive Hypothesen voraussetzen, sondern von der Empirie ausgehend der leitenden Maximen als regulativer Prinzipien sich bedienen[1]).

Auch diese letzte Vorschrift ist nur eine Konsequenz der zweiten Regel des ersten idealen Regulativs, wonach jede Theorie für die natürliche Ansicht der Dinge sich in einen konstitutiven mathematischen und einen empirisch-regulativen nach heuristischen Maximen teilt. Die heuristischen Maximen der Urteilskraft erweisen sich damit wiederum als eine Unterabteilung oder als eine weitere Ausführung der idealen Regulative. Denken wir uns auch die beiden anderen Regulative weiter ausgeführt, so bewegen wir uns damit im Gebiete der praktischen Philosophie.

Wir haben bisher nur die Wissenschaft vom W a h r e n behandelt, und wir hätten, wollten wir das ganze Gebiet der Philosophie ausmessen, noch die Wissenschaft vom S c h ö n e n

1) N. Kr. II, § 156 S. 309 ff.

und vom Guten zu suchen. Das Wissen selbst zwar leitete uns zu den Ideen und gab uns in diesen schon die Grundlage des Glaubens und der Ahndung. Wir erhielten durch die Ideen des Absoluten eine Vorstellung von einer Welt des Seins an sich, welche sich uns zu einer intelligibeln Welt unter einer ewigen Ordnung der Dinge gestaltete. So hat uns zwar die spekulative Philosophie bereits die ganze Grundlage unserer Glaubensüberzeugungen gegeben, aber dieses Ganze ist kalt und tot ohne die Anwendung[1]). Nur der Gedanke einer ewigen Ordnung der Dinge ist es, durch den wir diese höhere Welt zusammenhalten, ohne noch das Gesetz dieser ewigen Ordnung selbst zu erkennen. Die praktische Philosophie ist es, welche uns diese leeren Formen, diese bloßen Ideen einer Negation des Endlichen mit Leben erfüllen soll, und sie gibt uns dieses belebende Prinzip auch wirklich in einem einzigen Worte, durch welches Wesen und Gehalt der intelligibeln Welt bestimmt wird: in dem entscheidenden Worte der Würde oder des absoluten Wertes. Würde der Person, als Gesetz in die ewige Ordnung der Dinge eingetragen, ist das alleinige Thema aller praktischen Philosophie[2]).

Wir haben diesen Gedankengang nicht bis in Fries' praktische Philosophie hinein zu verfolgen. Aber auch hier wie im Gesamtaufbau dieses seines kritischen Systems bis zum letzten Abschnitt über die regulativen Prinzipien tritt uns als besonders charakteristisches Merkmal die Schärfe entgegen, mit welcher er die ideale Ansicht der Dinge von der natürlichen, die Ideen von der Theorie, die inhaltlichen Prinzipien der praktischen Philosophie von den Formprinzipien der theoretischen scheidet. Zwischen Kants spekulative und praktische Vernunft tritt bei Fries die Welt der Ideen, die auf spekulativen Glauben sich gründet, aber diese selbst samt den Prinzipien der praktischen Philosophie, welche ihnen erst lebendigen Inhalt geben, gehören wie bei Kant einer

1) N. Kr. III, Einleitung. 2) N. Kr. II, 5

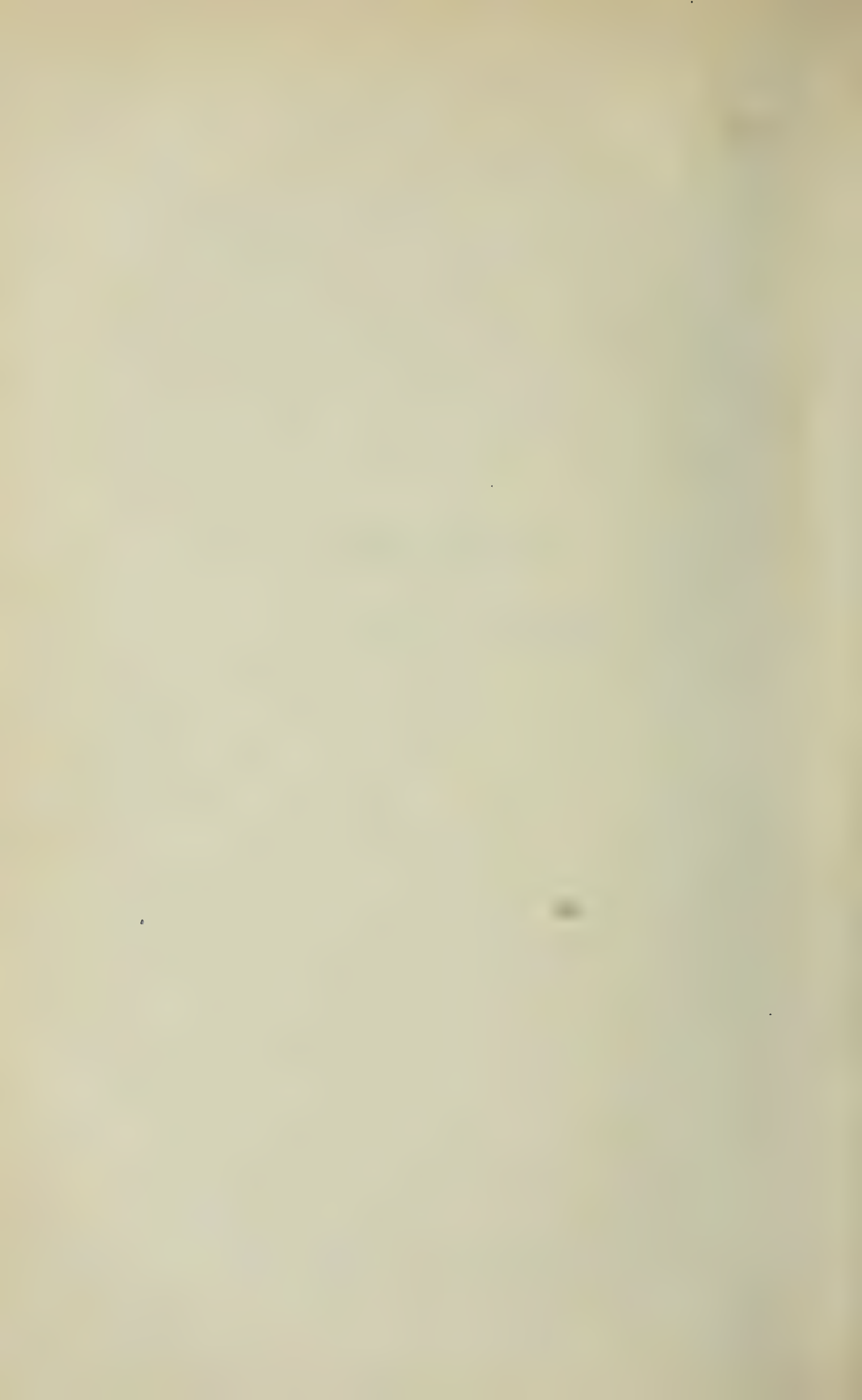
völlig anderen „Überzeugungsweise“ an. Neben der Welt des Wissens steht die des Glaubens und der Ahndung.

Die Art, wie Fries dieser Welt des Idealen ihr eigenes Recht sichert, ist durch sein ganzes Verfahren wesentlich modifiziert, wobei das Verhältnis von Reflexion und unmittelbarer Erkenntnis, seine anthropologischen Grundprinzipien und sein subjektivistischer Standpunkt die maßgebende Rolle spielen. Aber in der Konsequenz, mit welcher er das Recht der Theorie bis aufs äußerste verficht, um aus dieser selbst heraus ihr Gebiet kritisch abzugrenzen und für eine Überzeugung anderer Art Raum zu schaffen, bleibt er ein echter Schüler Kants, und ist sich mit Recht bewußt, die Aufklärung aus ihren eigenen Prinzipien heraus zu überwinden, wenn er den zweiten Teil seiner Vernunftkritik mit den Worten schließt, die ein ernstes weit über seine Zeit hinausreichendes Zukunftsprogramm der Philosophie enthalten: „Ihr scheltet ein Zeitalter der Aufklärung, von dem ihr meint, es gehe vorüber. Was war anders der Fehler dieses Zeitalters als eine unbegrenzte Sucht nach Theorie, welche sich selbst nicht verstand. Wem anders haben wir unsere protestantische Kälte und Mangel an Religiösität zu danken, als dem Verlangen, auch das Religiöse mit Theorien zu beherrschen? Dies zeigte sich als Reflexion; nun gebt ihr der Reflexion selbst die Schuld, welche nur ihrer falschen Anwendung gehört, und wollt euch verbessern, indem ihr die Reflexion von euch werft. Ihr irrt euch gewaltig. Dadurch zwingt man sie nicht. Wer einmal angefangen hat, ihr zu folgen, wird nicht eher wieder gesund, bis er ihr Werk rein zu Ende geführt und dadurch begriffen hat, welches das Gebiet der Wissenschaft in unserem Geiste sei, und welches das der Ideen.“

Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei in Bonn.

Th. Elsenhans

Fries und Kant



Fries und Kant

Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie

von

Dr. Theodor Elsenhans
Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg

II. Kritisch-Systematischer Teil

Grundlegung der Erkenntnistheorie
als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant
vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
Giessen 1906

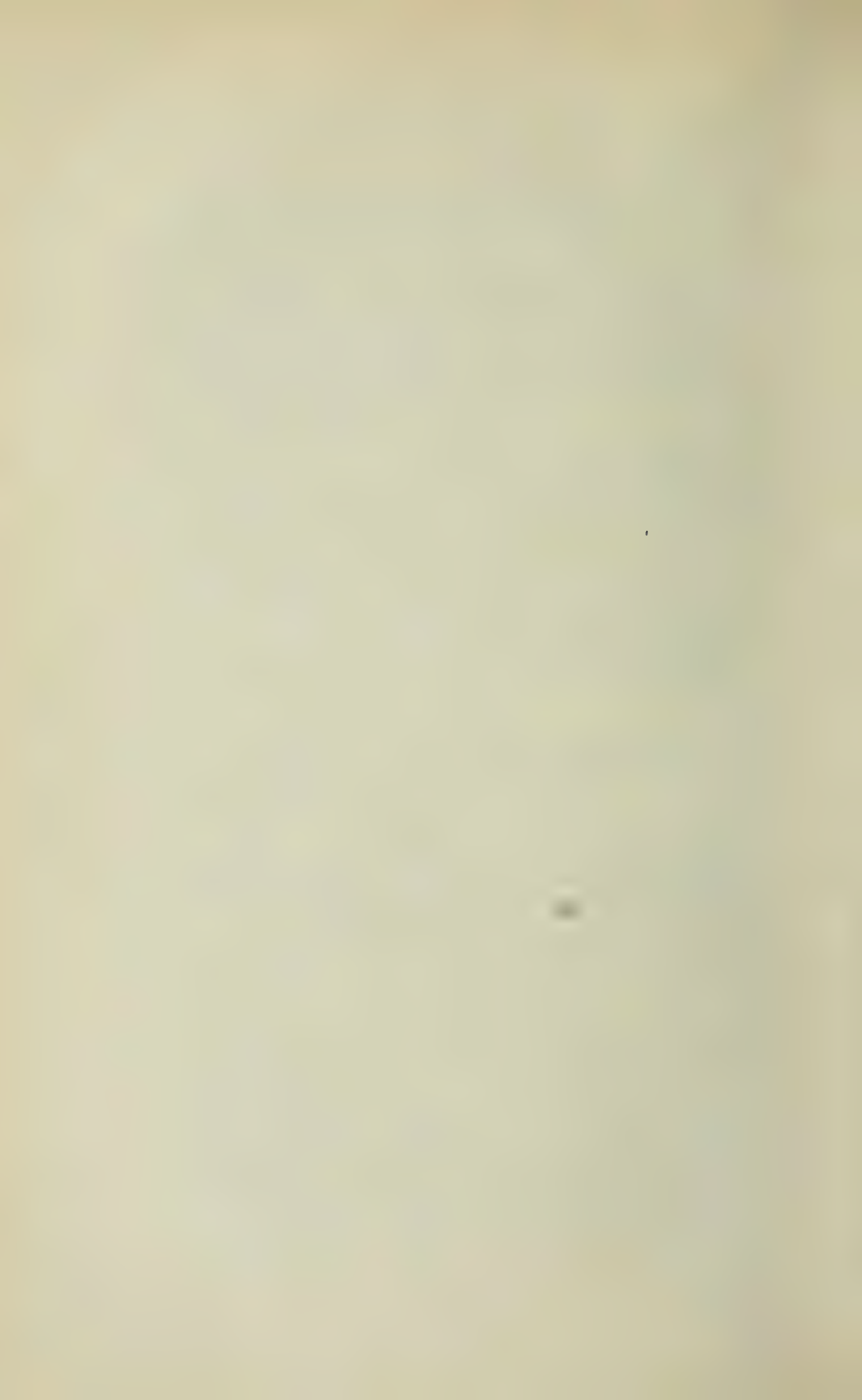


Inhaltsübersicht des II. Teils.

Druckfehler-Verzeichnis.

S. 9 Z. 3 von oben statt „Psychologische Voraussetzungen" lies: „Die psychologischen Voraussetzungen".

S. 82 Z. 8 von unten statt „Erkenntnistheoretische" lies: „Die erkenntnistheoretischen".



Einleitung.

Wer die „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ von Jakob Friedrich Fries in ihrem systematischen Aufbau vollständig überblickt, wird nicht umhin können, zuzugestehen, daß sich in seiner Bearbeitung des Erkenntnisproblems und in der eigenartigen Wendung, welche er dem großen Werke Kants gegeben hat, manche Punkte finden, die bleibender Beachtung wert und die insbesondere geeignet sind, auch auf manches Problem, mit welchem die Gegenwart sich beschäftigt, ein neues Licht zu werfen.

Wenn wir uns anschicken, diesen bleibenden Ertrag herauszuheben und zur Erkenntnistheorie der Gegenwart in Beziehung zu setzen, so liegt es in der Natur der prinzipiellen Fragen, um welche es sich dabei handelt, daß die kritische Erörterung der Kardinalpunkte der Kantischen Erkenntnistheorie, die wir an die aus der Friesischen Philosophie gewonnene Problemstellung anknüpfen, zu einer eingehenden Untersuchung der Grundlagen der Erkenntnistheorie überhaupt wird. Dieses Verfahren wird uns aber zugleich bestätigen, wie fruchtbar nach verschiedenen Richtungen hin für die Grundlegung einer Erkenntnistheorie die Fragestellung ist, zu welcher Fries uns nötigte, wenn auch an der Antwort, welche er selbst darauf gibt, so manches als unhaltbar sich erweisen sollte.

Wir können drei charakteristische Hauptpunkte herausheben, von welchen die übrigen Teile seines Systems bedingt sind und die zusammen die Stellung der Friesischen Philosophie in der Geschichte bezeichnen. Es ist die Unterscheidung der unmittelbaren Erkenntnis von der Reflexion, die anthropologische Methode, und

die „durchaus subjektive Wendung“[1]) seiner Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der Ideenlehre.

Allen diesen Charakterzügen seines Systems fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten bei Kant. Wie die nachkantische Philosophie aus der Fülle von Anregungen, welche in Kants vielseitiger kritischer Arbeit gegeben war, eigene Systeme gestaltete, so können auch jene Hauptmerkmale des Friesischen Systems als stärkere Betonung von Momenten angesehen werden, die bei Kant sich bereits, wenn auch in weniger ausgeprägter Form, finden. Kants scharfe Hervorhebung der Unfruchtbarkeit der rein formalen Logik findet ihren prägnanten Ausdruck in der umfassenden und doch im Verhältnis zur Wahrheit selbst untergeordneten Bedeutung, welche die Reflexion bei Fries einnimmt, die nur mittelbar eben in den logischen Formen das zum Bewußtsein bringt, was in der unmittelbaren Erkenntnis schon vorhanden ist. Die psychologischen Voraussetzungen und der psychologische Einschlag im Kantischen System werden bei Fries zur maßgebenden anthropologischen Methode, und die von Kant begründete Abhängigkeit der Erkenntnis des Gegenstandes von den im Subjekt liegenden synthetischen Formen steigert sich bei Fries zu jener „durchaus subjektiven Wendung“ der Philosophie, welcher die ausschließliche Erfassung der „transzendentalen Wahrheit“ in den Ideen zur Seite geht.

Eben diese Punkte stehen aber zugleich in unmittelbarer Beziehung zu gewissen Hauptfragen der Erkenntnistheorie, die noch jetzt an der Tagesordnung sind. Indem Fries mit seiner Annahme der unmittelbaren Erkenntnis als einer allgemeingiltigen und notwendigen den Hauptpunkt

---

1) Ein Ausdruck, den Fries selbst (am ausführlichsten Metaph. 102 ff.) zur Bezeichnung des aus seiner Methode sich ergebenden Standpunktes einführt. Es ist dort von der „durchaus subjektiven Wendung aller Spekulation“ die Rede, aber der Ausdruck ist in der allgemeinen Bedeutung gebraucht, nach welcher das Philosophieren ein Teil derselben ist.

schon zu Beginn der Untersuchung des Erkennens als gegeben voraussetzt, nötigt er uns zur Prüfung der für die Erkenntnistheorie unentbehrlichen Voraussetzungen überhaupt. Sein anthropologisches Verfahren leitet von selbst zur modernen Kontroverse über Psychologie und Erkenntnistheorie und damit zur Untersuchung der Methode der Erkenntnistheorie über, und die subjektive Wendung seiner Philosophie zusammen mit der „transzendentalen“ Bedeutung der Ideen bringt die Frage mit sich, ob und wieweit unser Erkennen überhaupt über die Bedeutung eines subjektiven Vorgangs hinaus reicht, legt uns also das Problem der Grenzen des Erkennens nahe.

Kapitel I.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Nach Fries können wir die Wahrheit nicht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande finden, sondern „sofern wir darüber reflektieren“ nur in der Übereinstimmung dieser Reflexions- oder mittelbaren Erkenntnis mit der unmittelbaren. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis aber beruht ausschließlich auf ihrem Dasein im Geiste. In dem Ganzen der unmittelbaren Erkenntnis, in der transzendentalen Apperzeption haben wir die Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes. Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, die Merkmale der wahren Erkenntnis sind ihr an sich selbst eigen. Sie sind also nicht erst zu begründen.

Damit ist also ein Hauptpunkt, der Nachweis der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, der Erkenntnistheorie selbst entzogen. Es gibt daher auch für Fries eine Theorie des Erkennens im eigentlichen Sinne des Wortes nicht.

Die Konsequenzen dieser Lehre sind allerdings weitgehende. Diese Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis haben wir oder haben wir nicht, ohne daß wir etwas dafür oder dawider tun können, und wenn wir sie haben, so ist eben damit die Wahrheit selbst uns gegeben. Irrtum, Grade der Gewißheit kann es hier nicht geben. Diese Unterschiede sind lediglich Sache der mittelbaren Erkenntnis, der wiederbeobachtenden Reflexion. „Weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntnis, welche der Deduktion zugrunde

liegt, kann irrig sein, irrig sind nur mittelbare Urteile des Verstandes" [1]).

Besonders auffallend ist diese Konsequenz im ersteren Fall. Wir müssen uns, um die Tragweite dieser Annahme zu übersehen, einige Beispiele vergegenwärtigen, welche Fries gibt. Nach Fries liegt „in unserer Vernunft durch zwei Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntnis der Größe, Entfernung und verhältnismäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe; nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begrenzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Grenze zu messen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunklen Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Überlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion" [2]). An einer andern Stelle lesen wir: „Z. B. ich sehe die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel und nenne dies Täuschung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere ist, sondern weil er auch das einemal nicht entfernter ist als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anschauung, die ich durch Messung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere" [3]). Aus diesen Beispielen geht hervor, daß Fries der unmittelbaren Erkenntnis geradezu eine geheimnisvolle Antizipation selbst der durch die Wissenschaft erst ermöglichten Berichtigungen des Augenscheins und der darauf sich gründenden populären Meinung zuschreibt [4]). Wie nun,

---

1) N. Kr. I, 403, vgl. auch 266, 373, 392.

2) N. Kr. I, 189 f. 3) N. Kr. II, 66 f.

4) In den „Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge" (a. a. O. S. 305 f.) hat Nelson meine (in meiner Schrift das „Kant-Friesische Problem S. 42) in obigem Sinne gegebene kurze Kritik so sehr mißverstanden, daß er mich über — die Tatsächlichkeit jener optischen Täuschung belehren zu müssen glaubt. Als Beispiel der Polemik dieser Schule führe ich die betreffenden Sätze an. Ich

wenn der Beobachter die Vergleichung der Mondgrößen, der wirklichen und der scheinbaren niemals vornimmt? Hat er dann neben der Sinneswahrnehmung, welche ihm den größeren Mond vorspiegelt, stets noch eine unmittelbare Anschauung, welche, wenn auch nur dunkel bewußt, die richtige Größe enthält? Welches „Dasein“ diese unmittelbare Erkenntnis der richtigen Größe etwa „im Geiste“ des einfachen Bauern haben soll, ist schwer anzugeben. Die bloße „Dunkelheit“ der Vorstellung reicht hier nicht aus.

Dagegen ist die prinzipielle Bedeutung dieser Annahme unschwer zu erkennen. Liegt die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis in ihrem Dasein im Geiste, so ist die Gefahr des Relativismus außerordentlich nahe gerückt. Auch der Irrtum ist als vermeintliche Erkenntnis der Wahrheit im Geiste vorhanden. Soll also jenes Kriterium der Wahrheit genügen, so muß es selbst dem Irrtum entzogen und die Irrtumsmöglichkeit anderswohin verlegt werden[1].

---

hatte gesagt: „Wie unnatürlich die Folgerungen sind, zu welchen diese Anschauung führt, das zeigt unter anderem das Beispiel der optischen Täuschung, nach welcher die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel erscheint. Täuschung soll ich dies nach Fries vorzüglich deshalb nennen, weil meine unmittelbare Anschauung etc.“ (dann Satz wie oben). Darauf Nelson: „Elsenhans irrt, wenn er dies „„Beispiel““ für eine Folgerung aus der Friesischen „„Anschauung““ hält. Es ist vielmehr eine von allen psychologischen Theorien unabhängig feststehende Tatsache, die Herr Elsenhans wie jeder andere an sich bei wolkenfreiem Himmel beobachten kann.“ Selbstverständlich zeigt das Beispiel nur die Unnatur dieser Folgerungen, ohne selbst Folgerung zu sein. Ich kann Herrn Nelson die beruhigende Versicherung geben, daß ich jene Tatsache anerkenne, auch ohne erst seiner Einladung zu einer demonstratio ad oculos zu folgen.

1) Hier berührt sich Fries mit Schopenhauer, nach welchem jeder Irrtum ein falscher Schluß von der Folge auf den Grund ist und Sinnestäuschung nur dadurch möglich ist, daß der dem Irrtum ausgesetzte Verstand in der Anschauung selbst eine maßgebende Rolle spielt. Vgl. S. W. III, 87; I, 58, 72 f., 126; II, 79 f. (das allein in der anschaulichen Welt lebende Tier kann daher nie weit vom Wege der Natur abirren). II, 747. Während aber für Schopenhauer das Reich der abstrakten Begriffe der Sitz des Irrtums ist, bildet

Damit ist dann das Hauptmoment unter den Fragen der Erkenntnis, die Wahrheit selbst, als Tatbestand bereits vorausgesetzt.

Da aber diese Voraussetzung in der Form, wie sie Fries vertritt, unhaltbare Folgerungen mit sich führt, so erhebt sich die Frage, inwieweit jene Voraussetzung einer „unmittelbaren Erkenntnis", die als Vertreterin einer unbedingt giltigen Wahrheit innerhalb einer anthropologisch bedingten Gesamtanschauung der Erkenntnistheorie manche Vorteile bietet, überhaupt einer eingehenderen Prüfung standhält.

Dies ist aber nur möglich, indem wir die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie überhaupt genau untersuchen. Die prinzipielle Bedeutung einer solchen Untersuchung leuchtet ein. Hat man der Philosophie mit Recht die Aufgabe gestellt, die Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften zum Gegenstand ihrer Bearbeitung zu machen, und fällt insbesondere der Erkenntnistheorie die Aufgabe zu, die Voraussetzungen alles Erkennens überhaupt zu prüfen, so gehen wir gleichsam noch einen Schritt weiter zurück, indem wir die für diese Prüfung selbst unentbehrlichen Voraussetzungen namhaft zu machen suchen. Diese Aufgabe ist ja mit einer Prüfung der Voraussetzungen des Erkennens überhaupt keineswegs identisch. Es kommt nämlich zu den Gesichtspunkten, welche für die letztere maßgebend sind, noch der weitere hinzu, daß hier das Erkennen sich selbst zum Objekte werden soll.

Daß solche Voraussetzungen für das wissenschaftliche Erkennen, wie für die Erkenntnistheorie, die verhältnismäßig voraussetzungsloseste Disziplin der Philosophie, unentbehrlich sind, darf in einer Zeit, in welcher von der „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft" viel die Rede ist, wohl besonders hervorgehoben werden. Es ist aber um so notwendiger, diese Voraussetzungen genau zu umgrenzen und zu zeigen, in welchem Sinn diese „Voraus-

---

für Fries die irrtumslose unmittelbare Erkenntnis ein Ganzes, zu dem auch die metaphysischen Begriffe gehören.

setzungslosigkeit“ eine durchaus berechtigte und unerläßliche Forderung ist, als die geräuschvolle Betonung der Unentbehrlichkeit von Voraussetzungen oft genug benutzt worden ist, die Abhängigkeit der Wissenschaft von irgend einem Dogma zu rechtfertigen. Auch die folgenden um des Zwecks der vorliegenden Arbeit willen auf das Wesentliche sich beschränkenden Ausführungen werden keinen Zweifel darüber lassen, daß es etwas anderes ist, wissenschaftliche Sätze von dem Machtspruch wissenschaftlich unzuständiger Instanzen oder von dem Buchstaben vergangener Systeme abhängig zu machen, und etwas anderes, die Voraussetzungen zu nennen, die in der Wissenschaft als solcher liegen, die aus ihrem Wesen sich ergeben, und die daher auch von ihrer Selbstbesinnung in einer Erkenntnistheorie unzertrennlich sind.

Wenn wir diese Voraussetzungen namhaft machen wollen, werden wir am besten auf dasjenige System zurückgehen, dessen weltgeschichtliche Bedeutung gerade darin besteht, daß es die bisherigen Voraussetzungen aller Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere einer eingehenden kritischen Prüfung unterzogen hat. Ist das Kantische System das verhältnismäßig voraussetzungsloseste aller gewesenen Systeme, so dürfen wir hoffen, gerade hier auf ein Minimum von Voraussetzungen zu stoßen, um den wirklich unentbehrlichen Kern derselben festzustellen und die Folgerungen daraus zu ziehen. Zugleich ist das Licht, das von hier aus auf das Kantische System fällt, besonders geeignet, in gewissen Hauptmomenten der Friesischen Philosophie den bleibenden Wahrheitskern hervortreten zu lassen.

Wir unterscheiden psychologische, logische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Kantischen Vernunftkritik, und, wie sich zeigen wird, der Erkenntnistheorie[1]) überhaupt.

---

1) Man gestatte den schwerfälligen Ausdruck: erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, der aber gerade die Sachlage prägnant bezeichnet.

A. Psychologische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

I. Die psychologischen Voraussetzungen Kants.

Daß das ganze kritische Werk Kants eine große Zahl psychologischer Voraussetzungen einschließt, kann kaum bezweifelt werden. Der ganzen Gliederung seines Systems liegt die Dreiteilung der Seelenvermögen zugrunde, wie sie kurz vorher durch Sulzer, Mendelssohn und Tetens durch Geltendmachung eines besonderen „Empfindungsvermögens", „Billigungstriebes" oder „Gefühls der Lust und Unlust"[1]) neben dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen vorbereitet worden war. Innerhalb eines jeden dieser Gebiete seelischer Tätigkeit werden die Prinzipien a priori gesucht, und so entspricht dem Erkenntnisvermögen die Kritik der reinen Vernunft, dem Begehrungsvermögen die Kritik der praktischen Vernunft und dem Vermögen der Lust und Unlust die Kritik der Urteilskraft. Ebenso werden innerhalb der einzelnen Kritiken psychologische Begriffe wie Empfindung, Vorstellung, Anschauung, Einbildungskraft, Assoziation regelmäßig verwendet.

Es reicht demgegenüber nicht aus, zu sagen, Kant sei einem äußerlichen Herkommen der Wolffschen Schule gefolgt, wenn er psychologische Klassennamen zu Titeln und Gesichtspunkten der Einteilung und Disposition des Vortrages beibehielt; dagegen habe auf den Gang der Untersuchung dieser Sprachgebrauch nur nebensächlichen Einfluss genommen. Riehl, der diesen Standpunkt vertritt[2]), fügt hinzu: „Man hätte bemerken können, daß Kant nicht die Sinnlichkeit als psychologisches Vermögen, sondern die

---

1) Nach A. Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenlehre 1905 S. 56 f. hätte nur Sulzers „Empfindungsvermögen" ausschlaggebende Bedeutung für die Begründung der „Dreivermögenlehre" gehabt.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus 1876, I, 8.

Vorstellungen Raum und Zeit, nicht den Verstand als Seelenkraft, sondern die logischen Einheitsbegriffe in Urteilen, nicht die Vernunft als Ausstattung des menschlichen Geistes, sondern die in der Erkenntnis und Wissenschaft ausgeprägten, gleichsam objektiv daliegenden Schlußformen prüft und kritisiert. Man vergaß, daß für Kant die Existenz der Seelen keine theoretische Wahrheit, sondern nur eine praktische Forderung und Erwartung war! Wie kann man von einer Kantischen Psychologie, von einer psychologischen Kritik reden, da doch Kant den Begriff einer Seelensubstanz für gänzlich unerweislich erklärt? Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie!"

Aber Riehl selbst weist überzeugend nach, daß die erste Bearbeitung der transzendentalen Deduktion das Prinzip der Deduktion, nämlich die Einheitsfunktion des Bewußtseins, durch psychologische Reflexion gewinnt[1]). Psychologische Reflexion ist also hier, an dem wichtigsten Punkte der Vernunftkritik ein so wesentliches Element der Beweisführung, daß das Prinzip der Deduktion selbst auf psychologischem Wege gewonnen wird. Mag man daher auch in der Deduktion der zweiten Ausgabe die reinere Form desselben sehen[2]), so wird sich doch der Satz kaum halten lassen: Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie. Die Möglichkeit einer solchen war ja durch die Paralogismen keineswegs ausgeschlossen. Denn in der Erörterung der Paralogismen selbst ist stets neben der rationalen Psychologie, die widerlegt wird, die Möglichkeit einer empirischen Seelenlehre aufrecht erhalten[3]).

Dazu kommt, daß, wenn auch Kant einem Herkommen der Wolffschen Schule dabei folgte, die Verantwortung für den Inhalt dieser psychologischen Voraussetzungen doch völlig auf ihn fällt. Er knüpft zwar an den von der Leibniz-

---

1) Riehl a. a. O. I, 377 ff. 2) So Riehl a. a. O. I, 392 f.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 294, 297. Diese Tatsache bleibt bestehen, obwohl Kant in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" die empirische Psychologie nicht als „eigentliche Wissenschaft" gelten lassen will.

Wolffschen Philosophie vertretenen nur graduellen Unterschied zwischen verworrener und deutlicher Vorstellung an, aber indem er diese Lehre aus den nouveaux essais in die Inaugural-Dissertation aufnahm, erfährt sie schon im Beginn derselben eine vollständige Umbildung, sofern nun Sinnlichkeit und Verstand als zwei völlig verschiedene Verfahrungsweisen der Seele eingeführt werden [1]. Und diese psychologische Unterscheidung der beiden „Stämme der Erkenntnis", der Sinnlichkeit und des Verstandes bleibt ein Hauptelement der Beweisführung durch den ganzen Aufbau seiner drei Kritiken hindurch. Stellt man sich also auch auf den Standpunkt, daß dieses psychologische Moment schließlich doch dem erkenntnistheoretischen völlig untergeordnet ist [2], eine Frage, die uns erst später bei der Besprechung der Methode zu beschäftigen hat, so wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß so scharf auch Kant selbst seine Beweisführung von der psychologischen Erklärung scheidet, eine ganze Reihe psychologischer Voraussetzungen mit Kants Kritik der Vernunft unzertrennlich verknüpft ist [3].

Es ist das Verdienst von Fries, diesen Umstand nachdrücklich betont und daraus eine eigenartige Wendung der ganzen Kantischen Vernunftkritik abgeleitet zu haben, die, wie man sie auch grundsätzlich beurteilen mag, jedenfalls eine geschichtlich wertvolle und für die Problemstellung lehrreiche Form des kritischen Systems darstellt.

---

1) W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1877 Bd. I, 237. Vgl. auch den Satz dieser Abhandlung: „Diese Abhängigkeit des Kritizismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegenteiligen Äußerungen desselben nicht verdeckt werden kann, zeigt sich schon in der Inaugural-Dissertation; ja sie tritt hier, wo der Ausgangspunkt direkt in dieser Antithese von Sinnlichkeit und Verstand genommen wird, viel klarer und unverhüllter hervor."

2) So z. B. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II ^{2}, 54.

3) Dies ist auch in dem neuesten Werk über Kant: H. St. Chamberlain, Immanuel Kant 1905 S. 642 ff. völlig übersehen.

II. Die Unentbehrlichkeit psychologischer Voraussetzungen für die Erkenntnistheorie.

Was trotz der offenbaren Abneigung Kants gegen jede Einmischung der Psychologie in die kritische Arbeit der reinen Vernunft von dieser seiner Erkenntniskritik nicht geleugnet werden kann: die Unentbehrlichkeit psychologischer Voraussetzungen, das wird für die Erkenntnistheorie überhaupt zugegeben werden müssen.

Darin stimmen bei aller Differenz in der Einzelabgrenzung und in der Fassung der psychologischen Aufgabe auch solche Autoren überein, welche sonst geneigt sind, zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie einen scharfen Schnitt zu machen[1]).

Zunächst gebrauchen wir ja bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung eine Anzahl von Wörtern, welche mindestens vorwiegend psychologische Bedeutung haben. Wir reden von Empfindung, Anschauung, Vorstellung, Assoziation, Einbildungskraft, Denken, Verstand, Vernunft. Nun würde die Forderung allerdings zu weit gehen, es müssen von sämtlichen Wörtern, welche in der wissenschaftlichen Untersuchung verwendet werden, die Bedeutungen durch Definitionen genau umgrenzt werden. Wir setzen einen Vorrat an Wortbedeutungen als selbstverständlich und als Gemeingut voraus und nehmen an, daß der Klang und das Schriftbild der einzelnen Worte in anderen Menschen dieselben Bedeutungsvorstellungen auslöst. Doch wird die unbedenkliche Verwertung dieses gemeinsamen Vorrats an Wortbedeutungen sofort zweifelhaft, wenn die Wortbedeutungen für die wissenschaftlichen Ergebnisse selbst wesentlich, und wenn die Objekte, auf welche sie sich beziehen, nicht leicht voneinander abzugrenzen sind. Beides trifft für unsern Fall zu. Die Vieldeutigkeit der psychologischen Begriffe erschwert in hohem Maße die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebietes,

1) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, S. 89. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 18.

und doch sind von der Abgrenzung und genauen Definition derselben wichtige Sätze der Erkenntnistheorie abhängig. Denken wir nur an die Schwierigkeiten, welche für das Verständnis von Kants Kritik der reinen Vernunft aus der Mehrdeutigkeit der Begriffe Verstand und Vernunft entstehen. Keine Erkenntnistheorie wird sich daher der Forderung entziehen dürfen, die psychologischen Begriffe, deren Gebrauch sie nicht umgehen kann, nur in einem ganz bestimmten wissenschaftlichen Sinne zu verwenden, und die Beziehungen psychischer Vorgänge, von welchen sie redet, nur sofern sie wissenschaftlich gesichert sind, zu verwerten.

Aber lassen sich jene psychologischen Voraussetzungen wirklich nicht umgehen? Können wir nicht einen Ausgangspunkt wählen, in welchen sie nicht eingeschlossen sind, und von dessen weiterer Entwicklung wir psychologische Begriffe fernzuhalten vermögen? In der Tat wird von dem durch Avenarius begründeten Empiriokritizismus ein scharfsinniger Versuch gemacht, einen möglichst voraussetzungslosen, vor allem aber von psychologischen Voraussetzungen freien Ausgangspunkt zu wählen. Die Frage des Ausgangspunktes wird uns beim Problem der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu beschäftigen haben. Für jetzt handelt es sich um die Frage, ob hier tatsächlich eine von psychologischen Voraussetzungen freie Erkenntnistheorie gewonnen ist.

Vergegenwärtigen wir uns kurz zu diesem Zwecke Avenarius' Grundgedanken über den „Ausgangspunkt alles Philosophierens“ [1]), auf die wir mehrfach werden zurückzugreifen haben. Der „natürliche Weltbegriff“ ist der „natürliche Ausgangspunkt alles Philosophierens“. Die Weltbegriffe der Philosophie sind nur Variationserscheinungen desselben [2]). Unter einem formalen Gesichtspunkt betrachtet

1) Am deutlichsten auseinandergesetzt in R. Avenarius, der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891 und in den „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1894.

2) Avenarius, Der menschliche Weltbegriff a. a. O. S. 144 ff.

zerfällt dieser natürliche Weltbegriff alsbald in zwei logisch verschiedenwertige Bestandteile: eine „Mannigfaltigkeit von tatsächlich Vorgefundenem“ und eine „Hypothese“. Der erstere, der „empiriokritische Befund“, scheidet sich wieder in zwei Hauptteile, von denen der eine alles umfaßt, was zu „mir“ d. h. zu dem als „Ich“ Bezeichneten gehört; der zweite alles, was zu dem gehört, was man philosophisch gern als „Nicht-Ich“ bezeichnet, was man aber einfacher und positiv als die „Umgebung“ bezeichnen kann. Auch das „Ich-bezeichnete“ stellt sich wieder dar in Form von Sachen, Gedanken, Gefühlen, und das zu den Gefühlen Gehörende teils in der Form des „Sachhaften“ (z. B. körperlicher Schmerz) teils in der Form des „Gedankenhaften“ (z. B. Erinnerung jenes Schmerzes). Die Beziehung zwischen dem „Ich-bezeichneten“ und der Umgebung ist aber eine unauflösliche. Avenarius nennt sie daher die „empiriokritische Prinzipalkoordination“, deren Zentralglied das Ich, und deren Gegenglieder die Umgebungsbestandteile bilden.

Der zweite Bestandteil des natürlichen Weltbegriffs, die Hypothese besteht ihrem Gehalt nach darin, „daß ich den mitmenschlichen Bewegungen, welchen, sofern sie nur als ein von meinem örtlichen Standpunkte aus Vorgefundenes betrachtet werden, — tatsächlich nur eine mechanische Bedeutung zukommt, eine mehr als mechanische Bedeutung zuschreibe“[1]).

Die herrschende Psychologie faßt nun dieses noch anzunehmende „Amechanische“ als „Empfindungen in uns“, die ihren Ort im „Gehirn“ haben. „Während ich den Baum vor mir als Gesehenes in demselben Verhältnis zu mir belasse, in welchem er in Beziehung auf mich ein Vorgefundenes ist, verlegt die herrschende Psychologie den Baum als „„Gesehenes““ in den Menschen (beziehungsweise in das Gehirn desselben“[2]). Durch diese Hineinverlegung des Gesehenen in den Menschen, durch die „Introjektion“, wird nach Avenarius der ganze natürliche Weltbegriff gefälscht,

1) „Bemerkungen etc.“ a. a. O. S. 147.

2) a. a. O. S. 153.

und durch sie entsteht erst die ihm fremde Scheidung in eine „äußere“ und eine „innere“ Welt, der Dualismus, der dann als unmittelbare Erfahrung ausgegeben wird. In Wirklichkeit ist das Denken „kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite u. s. w., auch kein Befund, ja nicht einmal eine physiologische Funktion, oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns“ [1]).

Ist hier wirklich jede psychologische Voraussetzung ausgeschaltet? Was dem natürlichen Weltbegriff gemäß vorgefunden wird, sind ja keineswegs zwei Allgemeinbegriffe: „Ich“ und „Umgebung“, sondern eine „Mannigfaltigkeit“, die sofort (für das vorfindende Ich?) in zwei Gebiete zerfällt, von denen das eine, das „Ich-bezeichnete“ als Einheit sich darstellt. Es handelt sich nun darum, in welchem Sinne ein Unterschied zwischen diesen beiden Hauptteilen des „empiriokritischen Befunds“ als vorgefundener besteht. Gehen wir dieser Frage weiter nach, so zeigt sich sofort, daß von diesem Unterschied psychologische, aus der Entwicklung des Individuums erwachsene Momente unzertrennlich sind. Der natürlichen Weltauffassung ist das „Ich“ der durch die Hautoberfläche gegen die Außenwelt abgegrenzte psychophysische Organismus, als dessen eigentlicher Kern ein seelisches Zentrum dunkel vorgestellt wird. Bezeichne ich nun auch den Unterschied zwischen „Ich“ und „Umgebung“ als ein Vorgefundenes, so kann ich dabei selbstverständlich nicht an eine Unterscheidung beider Teile des Weltbegriffs in dem wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Sinne denken. Vorgefunden ist dieser Unterschied nur insofern, als er erfahren wird. Erfahren aber wird er nur dadurch, daß ich alle die zum „Ich-bezeichneten“ gehörigen Vorgänge als meine eigenen Erlebnisse fühle, und daß ich über jenen psychophysischen Organismus unmittelbarer durch meinen Willen verfügen kann, als über die nicht zu ihm gehörige Welt. Außerdem verlegt zwar die natürliche Weltauffassung die Wahrnehmung des Objekts selbst nicht in den Menschen hinein, aber sie macht

1) „Der menschliche Weltbegriff“ S. 56.

frühe die Erfahrung, daß von diesem Wahrgenommenen, z. B. dem Baum, auch nachdem das Objekt verschwunden ist, „in dem" Wahrnehmenden ein Bild davon zurückgeblieben ist, das beliebig z. B. im Traum „in ihm" auftauchen kann.

Daraus geht hervor, daß der Unterschied zwischen Ich und Umgebung, soweit er überhaupt als vorgefunden bezeichnet werden kann, gerade darauf beruht, daß das „Ich-bezeichnete" in einer unmittelbareren Beziehung zum Vorfindenden steht[1]), als die Umgebung, und daß auch die „Sachen" (der Körper) als zu diesem Ich gehörig nur gelten, weil sie in Gefühlen, Wollungen und damit verbundenen Vorstellungen als zu diesem Ich gehörig erlebt werden. Sobald wir also mit der „empiriokritischen Prinzipalkoordination" durch Analyse der im „natürlichen Weltbegriffe" liegenden Grundunterscheidung Ernst machen wollen, stoßen wir auf ein mehr oder weniger klar bewußtes, aber jedenfalls vorhandenes psychisches Erleben, zu dessen Erörterung psychologische Voraussetzungen unerläßlich sind. Dies bestätigt Avenarius selbst, wenn er in den „natürlichen Weltbegriff" die Hypothese eingeschlossen sein läßt: daß ich den mitmenschlichen Bewegungen eine „mehr als mechanische" Bedeutung zuschreibe. Denn diese angebliche Hypothese, die übrigens im natürlichen Weltbegriff nicht als Hypothese, sondern als zuverlässig sichere Annahme auftritt[2]), ist von Anfang an nur vorhanden im Sinne einer Deutung der vom Mitmenschen ausgehenden Töne und Geräusche als „Aussagen", die als Äußerungen eines Denkens, Fühlens, Wollens denselben Sinn haben, wie die entsprechenden von mir selbst erzeugten Töne und Geräusche. Avenarius hat daher auch selbst an anderer Stelle[3]) die im natürlichen Weltbegriff liegende Hypothese sogleich

---

1) Vgl. hierzu die treffende Kritik des Empiriokritizismus bei Wobbermin, Theologie und Metaphysik 1901 S. 86 ff.

2) Vgl. W. Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien XIII, 44 ff, 52, 53 f.

3) Der menschliche Weltbegriff S. 7.

auf die Deutung der mitmenschlichen Bewegungen als Aussagen bezogen. Wie soll es für mich überhaupt einen Unterschied zwischen „Mechanischem" und „Amechanischem" geben, wenn ich ihn nicht erlebe? Ich erlebe aber niemals bloß das negative „Amechanische", sondern das positive Psychische. Die Introjektion ist also nicht eine Fälschung, sondern ein untrennbarer Bestandteil des ursprünglichen Weltbegriffs. Daraus folgt noch nicht ihre Richtigkeit, wohl aber die Unmöglichkeit, bei einer Grundlegung der Erkenntnistheorie ohne psychologische Voraussetzungen auszukommen.

III. Der in den psychologischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie liegende Zirkel.

Haben wir also die von Fries so stark betonte Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von psychologischen Voraussetzungen als eine allgemeingiltige zuzugeben, so scheint damit zunächst nur ein Verhältnis konstatiert zu sein, wie es auch sonst unbeanstandet unter den Wissensgebieten sich findet. Die eine Wissenschaft verwendet Lehnsätze aus der andern.

Sobald wir aber die Sonderstellung der Erkenntnistheorie näher erwägen, so begegnet jene Abhängigkeit schweren Bedenken. Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich ja mit dem Erkennen und daher mit den Vorfragen aller Wissenschaft. Die Erkenntnistheorie macht daher in gewissem Sinn jede andere wissenschaftliche Disziplin und damit auch die Psychologie erst möglich. Es ließe sich daher etwa der Satz aufstellen: „Jede wissenschaftliche Beobachtung und jede Folgerung in der Psychologie setzt die Giltigkeit der allgemeinen Begriffe und Methoden des Erkennens voraus und hängt von ihr ab" [1]).

Und doch soll die Psychologie für diese selbe Disziplin, durch die sie erst möglich wird, Vor-

1) Riehl, a. a. O. II, 7.

aussetzungen liefern? Bewegen wir uns hier nicht vollkommen im Zirkel?

Zur genaueren Orientierung ist zunächst zu bemerken, daß ja nicht der gesamte Inhalt der Psychologie als solcher von der Erkenntnistheorie abhängig ist. Die realen psychologischen Erkenntnisse entstehen durch die wissenschaftliche Verarbeitung des gegebenen Tatsachenmaterials. Es kommt also darauf an, was an den Ergebnissen der Psychologie von der Erkenntnistheorie abhängig ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis ist bedingt durch die objektive Giltigkeit und durch die Grenzen des Erkennens. Wir werden also erwarten dürfen, daß die Abhängigkeit der Psychologie von der Erkenntnistheorie sich auf diese Punkte beziehen wird.

Auch die Psychologie strebt objektive Giltigkeit ihrer Resultate an, wäre also vom ersten Moment der Untersuchung an ihrerseits von einer Disziplin abhängig, welche diese objektive Giltigkeit begründet. Aber ist diese Disziplin selbst, die Erkenntnistheorie nicht in demselben Fall? Muß sie ihre Untersuchung nicht mit dem Vertrauen auf die objektive Giltigkeit ihrer Ergebnisse beginnen? Kontrolliert sie dieses Vertrauen auch nachträglich und analysiert die Gründe derselben, so kann dieses Verfahren doch auch für die Psychologie in Anspruch genommen werden. Wir begegnen hier zum erstenmal dem „Zirkel in der Erkenntnistheorie“, der uns noch näher beschäftigen wird, und müssen uns hier damit begnügen, die Folgerungen daraus für die psychologischen Voraussetzungen zu ziehen.

Was ferner die Grenzen des Erkennens betrifft, so gibt es für alle Wissenschaften Gebiete, bei deren Bearbeitung kein Zweifel darüber obwaltet, daß sie an die Grenzen des Erkennens nicht hinanreichen. Auch für die Psychologie besteht ein solches Gebiet, innerhalb dessen sich also jene Voraussetzungen bewegen müssen. Der erkenntnistheoretischen Untersuchung ist dagegen die Aufgabe vorzubehalten, ein dem Erkennen etwa unzugängliches Gebiet, z. B. dasjenige der „rationalen Psychologie“ abzugrenzen.

Eine wichtige Frage ist nun allerdings die, wie weit jene psychologischen Voraussetzungen in die Beweisführung der Erkenntnistheorie hineinreichen. Diese Frage läßt sich aber nur im Zusammenhang mit der Behandlung unseres zweiten Hauptpunktes, der Methode der Erkenntnistheorie beantworten.

B. Die logischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

I. Die Bedeutung der formalen Logik für die Auffindung der Verstandesbegriffe bei Kant und Fries.

Es ist bekannt, welche bedeutende Rolle im System der Kantischen Vernunftkritik die Voraussetzungen aus der formalen Logik spielen. Sie liefern den Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, und die Momente der Urteilsformen, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, bilden ein viergliedriges Schema, das mit unermüdlicher Konsequenz überall angewandt wird, wo es sich darum handelt, die verschiedenen Seiten eines Problems auseinander zu legen.

Daß die Beweisführung, welche die Berechtigung dieses Schemas dartun soll, künstlich und unzulänglich ist, wurde schon frühe erkannt. Der Kern derselben liegt darin, daß der Verstand von den Begriffen keinen anderen Gebrauch machen kann, als daß er dadurch urteilt, daß daher auch die Verstandesbegriffe gefunden werden müssen, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Die Unsicherheit dieser Beweisführung tritt am deutlichsten da hervor, wo Kant seine Abweichungen von der „gewohnten Technik der Logiker“ begründet. Die „unendlichen Urteile“ z. B. werden nach Kant in der herkömmlichen allgemeinen Logik mit Recht den bejahenden beigezählt und machen kein besonderes Glied der Einteilung aus. Aber diese „in Ansehung des logischen Umfanges“ unendlichen Urteile sind „wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und insofern

müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann"[1]). Einerseits also wird die traditionelle Tafel der Urteile im wesentlichen übernommen, andererseits wird als Kriterium derselben die Beziehung auf den Inhalt der Erkenntnis eingeführt, deren synthetische Funktionen doch nur unter der Bedingung der Vollständigkeit und Zuverlässigkeit jenes aus der formalen Logik stammenden Leitfadens richtig aufgefunden werden können[2]). Von den bloßen Formen des Denkens aus sind wir mit einem Sprunge im Erkennen, ohne daß dieser Übergang hinreichende Rechtfertigung findet.

Auch Fries glaubt diesen Mangel zu erkennen. Wie wir gesehen haben, tadelt er an Kant, daß er sich nie die Frage stellte, wodurch denn in der menschlichen Erkenntnis die Analogie zwischen der analytischen und der synthetischen Einheit, die er richtig erkannte, bewirkt werde; und er meint diese Lücke durch seine Theorie auszufüllen, nach welcher die Denkformen, diese logischen Formen der analytischen Einheit, die Hilfsmittel des denkenden Verstandes sind, durch welche er sich der metaphysischen, in der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft vorhandenen Formen bewußt wird. Wir sollen dadurch nicht nur einsehen, wie und warum der Kantische Leitfaden uns die vollständige Einsicht in das System der metaphysischen Grundbegriffe verschaffen müsse, sondern zugleich auch, wie diese in der gedachten Erkenntnis gegebene Vereinigung der analytischen und synthetischen Formen zu unserer anschaulichen Erkenntnis in Beziehung stehe[3]). Fries hat sich auch der Aufgabe nicht entzogen, diese analytischen Formen in einem System der Logik vollständig darzustellen, und seine transzendentale Deduktion liefert, im Unterschied

1) Kr. d. r. V. S. 90 f.
2) Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus I, 362.
3) N. Kr. II, 25 f.

von derjenigen Kants, eine Rechtfertigung auch der einzelnen Kategorien, so daß die Deduktion zugleich eine Bestätigung des mit Hilfe des „Leitfadens" gewonnenen Systems bildet. Aber auch sein Gedankengang läßt die Frage übrig, warum denn das „System der metaphysischen Grundbegriffe" mit den Formen sich decken soll, durch die wir uns ihrer bewußt werden. Gerade seine scharfe Scheidung beider läßt die Möglichkeit einer Verschiedenheit beider Systeme offen, die eine solche Verwendung der analytischen Formen als „Leitfaden" ausschliessen würde.

II. Die Sonderstellung der logischen Voraussetzungen gegenüber der Erkenntnistheorie.

Aber ist nicht alles Erkennen ein Denken? Sind es nicht stets Urteile, in denen wir die Erkenntnis besitzen? Wenn also auch die synthetischen Funktionen der Erkenntnis sich nicht unmittelbar aus einer Tafel der Urteilsformen ableiten ließen, setzt nicht doch alle Erkenntnistheorie eine Einsicht in das Wesen des Urteils und damit eine Logik voraus, in deren Mittelpunkt die Untersuchung des Urteils steht?

Diese Frage scheint die einfachste Beantwortung da zu finden, wo beide Disziplinen, die Logik und die Erkenntnistheorie als untrennbar gelten und daher nur Ein Verfahren ihnen zugrunde gelegt wird. Nach Schuppe[1]) lehrt die Logik nicht etwa eine subjektive Verfahrungsweise des Denkens (ohne Objekte) — die ist gar nicht denkbar —, sondern „gibt inhaltliche Erkenntnisse, natürlich allgemeinster Art, vom Seienden überhaupt und seinen obersten Arten."

Wenn Denken und Erkennen oft so unterschieden werden, daß Denken die sog. subjektive Tätigkeit in Abstraktion von ihrem Objekte sei, während in der Anwendung auf das Objekt oder der Ergreifung des Objektes von ihr die

1) W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik 1894, S. 4 ff.

Erkenntnis bestehe, so sei jene subjektive Tätigkeit ohne Objekt eine Fiktion, und einen Akt der Anwendung kennen wir nicht. „Wer Denken als Instrument und Erkenntnis als das damit Hergestellte bezeichnet, hat zu sagen, was jedes von ihnen ohne das andere ist, wie sie sich unterscheiden, und vor allem, wie das Instrument gebraucht wird.“ „Zum Begriff und Wesen des Denkens gehört es, daß es einen Inhalt oder Objekt hat, und gehört der Ausspruch, daß dieser Inhalt wirklich Seiendes ist. Was eine rein subjektive Denktätigkeit ohne oder noch ohne Objekt (nach Analogie der Arm- und Handbewegungen, noch ehe sie ein Objekt erreicht haben) sein könnte, ist absolut unerfindlich. Unterscheiden wir sie dennoch von ihrem Inhalte als dem Gedachten, so haben wir offenbar die abstrakten Momente eines Ganzen vor uns, welche jedes für sich allein nicht existieren können. Das des Denkens wird völlig leer, und das des Inhaltes ohne sein Gedachtwerden zeigt sich auch wider Wissen und Willen bei jedem Versuch seiner Feststellung als Gedachtes“ [1]).

Aber geschieht es nicht auch sonst oft genug, daß wir zum Zwecke der Umgrenzung eines Wissensgebietes „die abstrakten Momente eines Ganzen“ vor uns stellen, „welche jedes für sich allein nicht existieren können“? Wenn wir die Anatomie von der Physiologie, die Kunstgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Literaturgeschichte von der allgemeinen Geschichte, die Physik von der Chemie getrennt behandeln, so tun wir grundsätzlich nichts anderes. Wir isolieren einen Ausschnitt der Wirklichkeit oder ein Geschehen innerhalb desselben, das für sich allein nicht vorkommt. Wir trennen Gegenstände oder Zustände oder Vorgänge mit Hilfe unserer Abstraktion, die „ohne einander überhaupt gar nicht existieren können“ [2]). Daß es sich hier um das Denken selbst handelt, macht keinen prinzipiellen Unterschied. Wir können ganz wohl die subjektive Seite des Erkenntnisvorgangs für sich betrachten, und wir können das

---

1) a. a. O. S. 6 f. 2) a. a. O. S. 7.

Hauptmerkmal angeben, durch welches sich dieselbe von dem Erkennen überhaupt unterscheidet. Es ist die Beziehung zum Gegenstand der Erkenntnis, von welcher wir in jener formal-logischen Untersuchung absehen.

Und wir werden nun allerdings diese Untersuchung, vom systematischen Aufbau der Wissenschaft aus betrachtet, als eine der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie anzusehen haben. Vermögen wir überhaupt die subjektive Seite des Erkennens für sich zu untersuchen, so muß es auch geschehen, nicht bloß im Interesse der Arbeitsteilung und angesichts der Möglichkeit, von dieser uns unmittelbar zugänglichen Seite her den einen Teil des ganzen Gebiets aufzuhellen, sondern auch weil wir die Formen des richtigen Denkens, mit welchen die Logik sich beschäftigt, genau kennen müssen, um ihre Tragweite für den Inhalt der Erkenntnis zu übersehen. Wir müssen wissen, was das Urteil ist, um sagen zu können, was es für unsere Erkenntnis von Gegenständen bedeutet. Dadurch wird die Logik noch nicht in dem Sinne von Kant und Fries zur Voraussetzung der Erkenntnistheorie, so daß die Grundbegriffe der Erkenntnis aus einer von der formalen Logik gelieferten Tafel der Urteile abzuleiten wäre. Wir bleiben uns bewußt, daß wir dabei eine Seite des Erkenntnisprozesses isoliert haben, die in dieser Absonderung nicht vorkommt, und daß die Logik daher nur einen Teil einer allgemeinen Erkenntnislehre bildet, aber wir unterziehen dieses Sondergebiet einer selbständigen Untersuchung und verfahren damit nicht anders als es auch sonst im Reiche des Wissens geschieht.

III. Der in der wechselseitigen Abhängigkeit der Logik und der Erkenntnistheorie liegende Zirkel.

Allerdings tritt uns hier der Einwurf des Zirkels aufs neue entgegen. Die Logik, welche die Formen des richtigen Denkens zu ihrem Objekte hat, soll die Voraussetzung der Erkenntnistheorie bilden, die ihrerseits die Möglichkeit einer

allgemeingiltigen Erkenntnis von Objekten überhaupt untersucht?

Aber hier tritt es noch deutlicher hervor, als auf dem Boden der psychologischen Voraussetzungen, daß dieser Einwurf die Erkenntnistheorie selbst mittrifft. Wenn diese selbst beim Beginn ihrer Untersuchung die Möglichkeit einer allgemeingiltigen Erkenntnis von Objekten voraussetzen muß, so kann aus dieser Voraussetzung keine Waffe gegen die Logik geschmiedet werden. Wir haben dann diesen Einwurf im Zusammenhang mit den „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie" zu behandeln.

C. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Der schwerfällige Ausdruck: „Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Erkenntnistheorie" bezeichnet in der Tat die einzigartige wissenschaftliche Situation, in der wir uns befinden, wenn wir mit einer erkenntnistheoretischen Untersuchung beginnen. Es handelt sich ja nicht um die Voraussetzungen des Erkennens, mit diesen beschäftigt sich die Erkenntnistheorie selbst, sondern es handelt sich wirklich um die Frage, mit welchen Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art die Erkenntnistheorie an ihre eigene Aufgabe herantritt. Wir können dreierlei solcher Voraussetzungen unterscheiden: 1. hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung, 2. hinsichtlich der Untersuchung selbst und 3. hinsichtlich der Mitteilung der Untersuchung und ihrer Ergebnisse.

I. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich des Ausgangspunktes der Untersuchung.

1. Das Erkennen als „Objekt".

Jede Untersuchung, also auch die erkenntnistheoretische, bedarf eines Ausgangspunktes tatsächlicher Natur. Das Erkennen muß Tatsache sein, um untersucht werden

zu können. Sofern die Untersuchung auf diese Tatsache gerichtet ist, könnte man auch von einem „Objekt" derselben reden, wenn wir damit nicht mehr als den Umstand zum Ausdruck bringen wollen, daß etwas zum Gegenstand der Untersuchung wird. In diesem Sinne wird selbst für Kant das „Ich denke" der reinen Apperzeption zum Objekt, so energisch er auch in den „Paralogismen" die Möglichkeit abweist, dieses transzendentale Subjekt aller Vorstellungen als einen Gegenstand zu betrachten, über welchen Aussagen wie über andere Gegenstände gemacht werden könnten. Schopenhauer drückt sich noch schärfer aus. Nach ihm gibt es überhaupt kein Erkennen des Erkennens, „weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist." Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne" gibt er die Antwort: „Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „„Ich weiß, daß ich erkenne"", sagt nicht mehr als „„Ich erkenne"" und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „„Ich"". Wenn dein Erkennen und dein Wissen von ihm zweierlei sind, so versuche nur einmal jedes für sich zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahieren und so zu dem Satz „„Ich erkenne"" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt", welcher nicht mehr enthält, als das bloße „„Ich""[1]. Nach Schopenhauer erkennt daher das Subjekt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes.

Man könnte schon in diesen Ausführungen Schopenhauers selbst einen Beweis dafür sehen, daß es möglich ist,

1) Schopenhauer, „Über den Satz vom Grunde" § 41. S. W. herausg. von Grisebach III, 158 f.

das Erkennen zu seinem eigenen Objekt zu machen. Es genügt aber, darauf hinzuweisen, daß, wenn wir auch Schopenhauers Gründen zunächst beistimmen, doch mindestens das Erkennen anderer Menschen Objekt unseres Erkennens werden kann. Da wir aber gleiche Grundzüge der Organisation in der menschlichen Gattung auch sonst überall voraussetzen, so könnten wir von hier aus auf unser eigenes Erkennen schließen. Es bedarf aber dieses Umweges gar nicht. Jede Erkenntnistheorie ist ein Zeugnis dafür, daß was Schopenhauer auf diesem künstlichen Wege als unmöglich dartun will, ein Erkennen des Erkennens, tatsächlich besteht.

Wenn also das Erkennen als tatsächlich Vorhandenes vorausgesetzt werden muß, um untersucht werden zu können, so entsteht nun die Frage: was liegt in dieser Voraussetzung, was ist alles in ihr mit eingeschlossen?

Hören wir Fries, so liegt schon im tatsächlichen Erkennen, von dessen Vorhandensein wir ausgehen, alles als Voraussetzung, dessen Erforschung und Begründung sonst erst von der wissenschaftlichen Untersuchung erwartet wird. Die Empfindung wird nicht erst als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden", aufgefaßt, wodurch sich die Hauptschwierigkeiten der Erkenntnistheorie schon in diesem Ausgangspunkt konzentrieren, sondern die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz. In der Empfindung ist von vorneherein ein Anschauen von etwas außer mir oder einer Tätigkeit in mir enthalten. Die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Objektiven wird nicht erst durch Reflexion oder sonst hinterher hinzugebracht, sondern ist schon gleich von Anfang an vollständig dabei[1]). Nur durch diese Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, werde eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntnis erhalten, indem

1) N. Kr. I, 88 f.

wir, von der Sinnesanschauung ausgehend, Schritt für Schritt zeigen können, wie man von hier aus durch Einbildungskraft und Denken zur vollständigen Erkenntnis gelangt. „Aus Geisteszuständen, die noch keine Erkenntnis enthalten, zu erklären, wie der Gegenstand hinzukommt und so Erkenntnis entsteht, ist eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe. Denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität.“ Der Gegenstand ist „immer schon bei der Erkenntnis, das Erkennen selbst aber läßt sich von nichts mehr ableiten“ [1]). Aber auch die Grundlage für jenes Weiterschreiten des Erkennens von jenem Ausgangspunkt aus bis zur Vollendung desselben haben wir als tatsächlich anzunehmen; Einheit, Verbindung, Notwendigkeit sind Tatsachen in unserer Erkenntnis, die wir voraussetzen müssen, wenn wir imstande sein sollen, eine Theorie des Erkennens vollständig zu geben [2]).

Haben wir wirklich so weit zu gehn? Sind wir genötigt, ein objektiv giltiges Erkennen als vorhanden vorauszusetzen, um überhaupt Erkenntnistheorie treiben zu können? Aus einer kritischen Bearbeitung der Friesischen Philosophie ergibt sich unmittelbar diese Fragestellung.

Kehren wir zunächst zu Kant selbst zurück. Welche Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art finden sich bei ihm?

2. Die „Erfahrung“ als Ausgangspunkt der Kantischen Erkenntnistheorie.

Wir werden dieselben am deutlichsten erkennen, wenn wir die Prämissen suchen, welche der im Mittelpunkt der ganzen Kritik der Vernunft stehenden Beweisführung, der transzendentalen Deduktion zugrunde liegen. Das Prinzip der ganzen Deduktion der Begriffe a priori liegt darin, daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung

---

1) N. Kr. I, 93, vgl. I, 349. 2) N. Kr. I, 237 f.

erkannt werden müssen. Denn „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig."

Sie sind es aber natürlich nur dann, wenn Erfahrung möglich sein muß. Für den, der diese Notwendigkeit bestreitet, wäre die ganze Beweisführung hinfällig. Sie ist triftig nur, wenn Erfahrung eine unumstößliche Tatsache ist und eben darum von jedermann auch das, was sie möglich macht, als giltig anerkannt werden muß. Erfahrung ist also die „Urtatsache"[1]) von welcher er ausgeht, und in Beziehung auf welche allein seine ganze Erkenntniskritik durchführbar ist.

Sie ist im Grunde genommen auch die einzige erkenntnistheoretische Voraussetzung der Kritik der reinen Vernunft[2]). Andere Annahmen, die man hierher gerechnet hat, sind, methodologisch betrachtet, nicht als besondere Voraussetzungen zu zählen. Nach Vaihinger gehört außerdem hierher: Die Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis und die damit zusammenhängende Annahme, daß aller Stoff uns nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden könne, ferner der Satz: „Strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit stammen nicht aus der Wahrnehmung (der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne) sondern aus der reinen Vernunft", der sich dann wieder in zwei Prämissen teilt: (1.) Sätze und Begriffe, wie der der Kausalität können nicht durch bloße Kombination sinnlicher Eindrücke entstehen, (2.) „Erfahrung" im prägnanten Sinne kommt nicht durch bloße Kombination sinnlicher Eindrücke zustande[3]).

Alle diese besonderen Voraussetzungen bilden teils einen Bestandteil der Grundvoraussetzung der Erfahrung, teils stellen sie die Bedingungen dar, unter denen die Ur-

---

1) K. Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie. S. 91, 99 f.

2) Auch Riehl sagt: „Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie", wobei freilich unter Betonung des „Begriffes" die psychologischen Voraussetzungen abgelehnt werden. Philos. Kritizismus I, 303.

3) H. Vaihinger, Kommentar I, 425 ff.

tatsache der Erfahrung allein denkbar ist. Die Zerlegung in Stoff und Form macht verständlich, wie in dieser „Erfahrung" ein „Gegebenes" sein und ihr doch zugleich strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen könne. Daß strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aus der Wahrnehmung stammen können, setzt Kant nicht einfach voraus, sondern sucht er aus dem Wesen der Wahrnehmung zu beweisen. Allerdings lesen wir in den Prolegomena, wo Kant von dem synthetischen Verfahren der Kritik der reinen Vernunft im Gegensatz zu dem analytischen der Prolegomena redet: „Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, das noch nichts als gegeben zugrunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht"[1]). Und in der Kritik der praktischen Vernunft[2]) heißt es: „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe". Da nach Kant Anschauung und damit Erkenntnis nur stattfindet, sofern uns ein Gegenstand „gegeben" wird und das „Gegebensein" in dieser prägnanten Bedeutung dem Erfahrungs*stoff* als solchem zukommt, so kann jene Äußerung, daß sein System „noch nichts als gegeben zugrunde legt, außer die Vernunft selbst" nicht im streng ausschließenden Sinne gemeint sein. Es handelt sich hier um die Darstellungsform des Systems der Erkenntniskritik und um die Voraussetzungen, welche in diese Darstellungsweise hereingenommen werden. Das Gegebensein des Gegenstandes kommt hier als selbstverständliche Voraussetzung, die sowohl für die synthetische Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, als für die analytische der Prole-

---

1) S. W. III, 27. 2) Kr. d. prakt. V., S. 11.

gomena gleichmäßig besteht, nicht in Betracht, muß aber, wo es sich grundsätzlich um eine vollständige Aufzählung sämtlicher Voraussetzungen der Erkenntniskritik handelt, mit genannt werden. Dann aber haben wir auf der einen Seite den Erfahrungsstoff, und auf der anderen Seite die durch die „Vernunft“ (im weitesten Sinne dieses Begriffes) repräsentierte Erfahrungsform, die zusammen das Erfahrungsganze ausmachen. Wenn wir also auf die ersten Voraussetzungen zurückgehen, stoßen wir stets auf die „Erfahrung“ als ursprünglichen Ausgangspunkt. Die Zerlegung dieser Erfahrung in Stoff und Form ist schon ein erster Schritt in der kritischen Bearbeitung dieses vorliegenden Materials, und nur in einem eingeschränkten Sinne, vom Gesichtspunkt der Frage einer bestimmten Darstellungsweise aus, kann die eine Seite, das die Form repräsentierende Vermögen die einzige Voraussetzung genannt werden. Die etwaige Entdeckung, daß es gar keine Erkenntnis a priori geben könne, wäre deshalb so „schlimm“ für die kritischen Bemühungen, weil dann die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche der „Erfahrung im prägnanten Sinne“ eigen ist, ihr gar nicht zukommen würde d. h. weil es dann Erfahrungserkenntnis gar nicht geben würde.

3. Der Sinn des Kantischen Erfahrungsbegriffs als der Grundvoraussetzung seiner Erkenntnistheorie.

Bleiben wir also dabei, daß die eigentliche Grundvoraussetzung der Vernunftkritik, soweit es sich um den Ausgangspunkt der Untersuchung handelt, die „Erfahrung“ ist, so erhebt sich die weitere Frage: in welchem Sinne die Erfahrung Voraussetzung ist? Natürlich ist sie es nicht etwa bloß in derjenigen Bedeutung des Begriffs, welche dem „Empirismus“ zugrunde liegt, und die auch Kant vielfach, oft unmittelbar, neben der höheren Bedeutung des Wortes gebraucht. Gleich in dem berühmten Satze, mit welchem

die Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik beginnt[1]), „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel", ist das Wort in diesem Sinne gemeint, wie aus der Fortsetzung hervorgeht: „Denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?" Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der „Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an". Erfahrung in der Bedeutung des „rohen Stoffs sinnlicher Eindrücke" ist also gewiß von jeder Erkenntnis vorauszusetzen, aber sie ist nur ein Bestandteil derjenigen von Kant unmittelbar daneben eingeführten Erfahrung im prägnanten Sinne, die wir als erkennende Menschen schon vorfinden, und die aus der Verarbeitung dieses Rohstoffs durch die Verstandestätigkeit entstanden ist.

Aber wenn nun die Erfahrung im Sinne des durch den Verstand bearbeiteten Rohstoffs der Empfindung die Urtatsache bildet, von welcher die Kritik der reinen Vernunft ausgeht, so kann in diesem Ausgangspunkt doch nicht schon die wissenschaftliche Erkenntnis der Formen dieser Verarbeitung enthalten sein. Denn sonst wäre die Deduktion ein vollkommener Zirkelbeweis, da sie die objektive Giltigkeit dieser Formen aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen, dieselben Formen aber als objektivgiltige Bestandteile derselben Erfahrung schon voraussetzen würde.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß es nicht die philosophisch bearbeitete und in ihre Bestandteile bereits gesonderte „Erfahrung" des Erkenntnistheoretikers ist, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis-

---

1) Kr. d. r. V. 647.

theorie bildet, sondern die gemeine Erfahrung, welche als Erkenntnis von Gegenständen jedem normal organisierten Menschen eigen ist, welche aber auch dem erkenntnistheoretisch Reflektierenden für die Praxis des Lebens stets selbstverständliche Voraussetzung bleibt und die Grundlage seines Reflektierens selbst ausmacht. Alle synthetischen Formen, welche diese gemeine Erfahrung, welche allgemein anerkannte Tatsache ist, erst möglich machen, sind aber damit als objektiv giltig bewiesen.

4. Die Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der „reinen Mathematik“ und „reinen Naturwissenschaft“ in ihrem Verhältnis zur gemeinen Erfahrung.

Aber setzt Kant nicht tatsächlich doch mehr voraus? Glaubt er nicht schon zu Beginn der Prolegomena „mit Zuversicht“ sagen zu können, „daß gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben sind, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft“, da beide Sätze enthalten, „die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden“ [1]). Und daraus wird die Folgerung gezogen: „Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.“

Von dieser Voraussetzung aus würde allerdings das ganze kritische Verfahren in einem andern Lichte erscheinen. Die transzendentale Deduktion wäre keine Beweisführung mehr für die objektive Giltigkeit der Erkenntnis, sondern nur eine Erklärung der bereits vorhandenen objek-

1) S. W. III, 27.

tiven Giltigkeit. Nun ist zuzugeben, wie auch in der Kontroverse über diesen Punkt in der Regel hervorgehoben wird, daß jener Standpunkt der Prolegomena nach Kant selbst durch das von der synthetisch angelegten Kritik der reinen Vernunft abweichende analytische Verfahren dieser Erläuterungsschrift bedingt ist. Die Kritik der reinen Vernunft sucht, „ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen", die Erkenntnis „aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln", die Prolegomena müssen sich als „Vorübungen" auf etwas stützen, das man schon als zuverlässig kennt, und von wo man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, welche man noch nicht „kennt", und dieses „Etwas" ist eben das „Faktum" der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Man kann daher mit Recht sich darauf berufen, die Prolegomena seien kommentierend, nicht grundlegend, und so aufgefaßt, habe ihr Verfahren, das als unabhängig angesehen, der völligen Sicherheit und Geschlossenheit entbehrte, unleugbaren Wert[1]), oder man kann betonen, daß Kant in diesem Werke nicht das System, sondern eine Einführung dazu gebe, welche seinen eigenen findenden Gedankengang wiederhole, welche also nicht mit dem objektiven Verfahren der Kritik selbst gleichgesetzt werden dürfe[2]).

Aber diese Anknüpfung an den andersartigen Zweck der Prolegomena und das sich daraus ergebende analytische Verfahren der Prolegomena reicht doch nicht völlig aus, die Schwierigkeit zu beseitigen. Zu deutlich und unmißverständlich hat Kant in der Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft denselben Standpunkt eingenommen. Denn auch dort wird von der „reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft" gesagt: „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit be-

1) Riehl, Philos. Kritizismus I, 342.

2) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 53.

wiesen"[1]). Und zwar sind diese Wissenschaften nicht etwa nur als psychologische Gebilde ohne objektive Giltigkeit „wirklich gegeben". Denn sie unterscheiden sich eben als giltige Wissenschaften von der „Metaphysik", die, „wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage wirklich" ist. Will man hier auch geltend machen, wie dies z. B. Riehl[2]) tut, „daß erst in die Einleitung der zweiten Auflage zugleich mit der Formulierung des kritischen Problems andere, zum Teil wörtliche Anführungen aus den Prolegomenen übergegangen sind, zum Beweis, daß die Reflexionen auf Mathematik und Naturwissenschaft in der bestimmten Weise der Erläuterungsschrift von späterem Datum sind und nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen des kritischen Denkens gehören", so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Kant in der authentischen endgiltigen Fassung der Kritik von der Voraussetzung jener Wissenschaften als objektiv giltiger, deren Möglichkeit gar nicht bewiesen zu werden braucht, ausdrücklich ausgeht.

Dagegen ist unser früher gewonnenes Ergebnis vielleicht geeignet, auf diese Schwierigkeit ein Licht zu werfen. Es hat sich uns gezeigt, daß die transzendentale Deduktion nur dann beweiskräftig ist, wenn die objektiv giltige „Erfahrung" als „wirklich" bereits vorausgesetzt wird, und daß diese vorausgesetzte Erfahrung keine andere als die ursprüngliche Erfahrung, als die im „gemeinsten Verstandesgebrauch" vorliegende sein kann[3]). Es handelt sich also nicht darum,

---

1) Kr. d. r. V. S. 655. 2) a. a. O. I, 341.

3) Es bedarf keiner besonderen Ausführung darüber, daß diese Voraussetzung des „gemeinsten Verstandesgebrauches" eben als Ausgangspunkt, an welchen das kritische Verfahren anknüpft, von der beides identifizierenden Philosophie des common sense, die Kant in den Prolegomena (S. W. III, 8) geißelt, völlig verschieden ist. Dadurch unterscheidet sich auch die oben vertretene Auffassung von derjenigen Nelsons in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule, Neue Folge", mit dem sich E. Cassirer (Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes", Philos. Abhandlungen, herausgeg. von Cohen und Natorp I, S. 16 f.) auseinandergesetzt. Seiner Verurteilung der Methode und Kampfweise der „Ab-

die objektive Giltigkeit einer Erkenntnis überhaupt zu beweisen, sondern darum, die objektive Giltigkeit der synthetischen Formen aufzuzeigen, welche mit Hilfe des die ursprüngliche Erfahrung zergliedernden kritischen Verfahrens aufgefunden worden sind. Von hier aus ist es kein allzuweiter Schritt, auch die objektive Giltigkeit der „reinen Mathematik" und der „reinen Naturwissenschaft" vorauszusetzen. Daß sie möglich sind, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Indem aber das „Wie" ihrer Möglichkeit aufgezeigt wird, wird eben damit die objektive Giltigkeit der apriorischen Funktionen bewiesen [1]), welche als Grundlagen jener Wissenschaften die Kritik der Vernunft auffindet. Daß es eine objektiv giltige Erfahrung und objektiv giltige Sätze der Mathematik und Naturwissenschaft überhaupt gibt, nimmt Kant von vornherein an; welche apriorischen Funktionen ihnen aber zugrunde liegen, und daß gerade diese in ihrer Vollständigkeit aufgefundenen Formen objektiv giltig sind, und worin diese objektive Giltigkeit besteht, bedarf des kritischen Nachweises.

Auch dem Skeptiker gegenüber ist kein anderes Verfahren möglich, als aus der Tatsache, daß er selbst Erkenntnis von Gegenständen anerkennt, ihm gegenüber die Folgerungen zu ziehen und zu zeigen, unter welchen apriorischen Bedingungen dies allein möglich ist.

Kant stellt daher auch gelegentlich in betreff der Voraussetzung, daß es „notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe", die Wissenschaft und das gemeine Bewußtsein auf eine Linie, wenn er zum Beleg dafür sagt: „Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Wissenschaft hinaussehen, will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine

handlungen der Fries'schen Schule" schließe ich mich im übrigen bei aller Abweichung meines Standpunktes in der später zu erörternden Methodenfrage völlig an. (Vgl. dazu den I. Teil dieses Werkes.)

1) Vgl. Vaihinger, Kommentar I, 397.

Ursache haben müsse, dazu dienen"[1]). Immerhin bildet das eigentliche letzte Bollwerk, auf welches der Kritiker der Erkenntnis sich zurückziehen muß, wenn von dem Skeptiker die äußeren Wälle genommen sind, die gemeine Erfahrung. Der Skeptiker mag gewisse Sätze der reinen Naturwissenschaft, vielleicht auch die unbedingte Giltigkeit der Mathematik bestreiten wollen. Er wird aber nicht bestreiten können, daß im „gemeinsten Verstandesgebrauche" auch für ihn der Satz feststeht: „Die Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme"[2]), und die Deduktion weist ihm nach, welche reinen Verstandesbegriffe er als Bedingungen der Möglichkeit dieser als „wirklich" nicht zu leugnenden Erfahrung für objektiv giltig anerkennen muß.

Wir sehen also, was aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung als Prinzip der transzendentalen Deduktion gefolgert werden muß, wenn die Deduktion beweiskräftig sein soll: daß im „gemeinsten Verstandesgebrauche" eine objektiv giltige Erkenntnis als unbestrittene Tatsache vorausgesetzt wird, das bestätigt sich von verschiedenen Seiten her.

5. Der parallele Ausgangspunkt der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft und die Basis des Kantischen Systems.

Der Ausgangspunkt der Kritik der reinen spekulativen Vernunft entspricht damit völlig dem Ausgangspunkt der Kritik der praktischen Vernunft. Auf dem Boden der letzteren ist nur der Übergang von der „gemeinen Vernunfterkenntnis" zur „philosophischen" leichter zu vollziehen, „weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist". Die Rückbeziehung auf die „gemeine Vernunft-

1) Kr. d. r. V. 649.

2) Kant, Prolegomena § 30. S. W. III, 75.

erkenntnis" tritt daher hier auch mehr hervor, nicht bloß bei dem Verfahren der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche „vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will" [1]), sondern auch im Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft. Während in Ansehung der theoretischen Vernunft das Vermögen einer reinen Vernunfterkenntnis a priori auch [2]) „durch Beispiele aus Wissenschaften (bei denen man, da sie ihre Prinzipien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnisgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden" kann, mußte man „aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche" dartun können, daß reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei, „indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig a priori von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht" [3]). Wenn man daher fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Hand-

---

1) S. W. VIII, 9.

2) „auch" müssen wir hinzusetzen, da Kant, wie die angeführte Stelle zeigt, auch für die theoretische Vernunft Beispiele aus „dem gemeinsten Verstandesgebrauche" verwendet.

3) Kr. d. pr. V. 111.

lung moralischen Gehalt prüfen müsse, so können nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen; „denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden“[1]). Es kommt dem Philosophen daher hier zu statten, „daß er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden, wenn er nämlich zu dem empirisch-affizierten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Ebenso haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verläßt seine praktische Vernunft (im Urteil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vorteil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vorteil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte“[2]).

Nichts ist mehr geeignet, den tatsächlichen Ausgangs-

---

1) Kr. d. pr. V. 186.

2) Kr. d. pr. V. 112 f., vgl. hierzu auch die Ausführungen über Kants Lehre vom Gewissen in meinem Buche über „Wesen und Entstehung des Gewissens“. Leipzig 1894, S. 22 ff.

punkt der Kritik der praktischen Vernunft in das hellste Licht zu setzen, als diese ausführliche und anschauliche Vergleichung des Philosophen mit dem „Chemisten". Im Gemüte des ehrlichen Mannes, in welchem die praktische Vernunft (im weitesten Sinne des Wortes) mit dem Vorteil sich verbunden hat und das moralische Gesetz schlummert, wird dieses durch die bloße Vergegenwärtigung seines Inhalts gleichsam geweckt, vereinigt sich mit der praktischen Vernunft und macht das Widersittliche des Vorteils durch dessen Absonderung offenbar. Dem Philosophen aber verschafft dieses Experiment mit der „gemeinen Vernunft" von der er ausgeht, die Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit.

Auch in der Kritik der Urteilskraft ist das Verfahren kein anderes. Die ästhetische Urteilskraft zergliedert das, was in jedes Menschen Geschmacksurteil enthalten ist, und sucht durch die Heraushebung der Eigenschaften desselben das Schöne dem Wahren, Angenehmen und Guten gegenüber abzugrenzen. Das was „wir" „gut" nennen, was „jemand" angenehm heißt, was „jedermann" sagt[1]), bildet stets den Ausgangspunkt. Und die teleologische Urteilskraft analysiert das, was „wir" — keineswegs bloß die Philosophen, sondern die nach Zwecken urteilende Menschheit überhaupt — tun, wenn wir auf die Natur die Zweckbetrachtung anwenden.

Für das gesamte kritische Verfahren Kants bildet also die Voraussetzung des „gemeinsten Verstandesgebrauches", der „gemeinen praktischen Vernunft", des „jedermann" eigenen Geschmacksurteils den Ausgangspunkt, und zwar nicht bloß als ein tatsächlich vorgefundenes oder gar hypothetisches Element, sondern als etwas die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit an sich selbst in sich Schließendes. Die Philosophie erhebt nur die „dunkel vorgestellten Prinzipien"[2]) des gemeinen Verstandes zu klarem Bewußtsein, sie faßt nur das, was uns „unmittelbar bewußt"[3]) wird,

1) S. W. IV § 1 ff. S. 45 ff. 2) Kant S. W. IV, 89.
3) Kr. d. pr. V. 35.

in „abgezogene allgemeine Formeln“ und muß dann natürlich auch die Allgemeingiltigkeit dieser sekundären Formeln aufzeigen. Im Gebiete der theoretischen Vernunft ist es auch möglich, von den objektiv giltigen Wissenschaften der Mathematik und reinen Naturwissenschaft auszugehen, wodurch die Ableitung der Prinzipien einfacher und einleuchtender wird. Daher tritt hier der „gemeinste Verstandesgebrauch“ als Ausgangspunkt weniger hervor. Sobald aber dem Skeptizismus gegenüber Front gemacht werden muß, bleibt als letzte Reserve nur die gemeine „Erfahrung“[1], die dem Skeptiker mit seinem Gegner gemeinsam ist.

Die Konsequenzen, welche sich von hier aus für die Methode ergeben, haben uns hier noch nicht zu beschäftigen. Es geht aber aus der bisherigen Untersuchung hinsichtlich des Ausgangspunktes der Erkenntnistheorie hervor, wie Fries mit seiner Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis hier nur eine Position stärker betonte, die schon bei Kant sich findet.

Aber ist denn damit nun wirklich eine Tatsache als Ausgangspunkt der Kantischen Kritik der Vernunft zu betrachten? und wird damit nicht sein ganzes Beweisverfahren von der Wahrnehmung, in diesem Falle von der innern Wahrnehmung und damit von der „Erfahrung“ im andern herkömmlichen Sinne des Wortes abhängig? Werden durch diese empirische Begründung nicht die Prinzipien der Erkenntnis ihres allgemeinen und notwendigen Charakters entkleidet?

6. Der Kantische Begriff des „Faktums“ nach seiner erkenntnistheoretischen Tragweite.

Kant selbst gebraucht, wie wir gehört haben, den Ausdruck Faktum von dem, was seinen Ausgangspunkt bildet.

---

1) Stets in dem prägnanten Kantischen Sinne verstanden, in welchem die allgemeingiltigen und notwendigen Formen als nicht bewußte Bestandteile mit eingeschlossen sind.

Wenn auch der kategorische Imperativ nur „gleichsam als ein“ allem Vernünfteln und allen zu ziehenden Folgerungen vorhergehendes „Faktum“ bezeichnet wird, so kommen doch alle anderen Wendungen, von dem Vergleich mit dem aus dem tatsächlich vorliegenden Material den gesuchten Stoff aussondernden Chemisten bis zur Berufung auf „jede natürliche Menschenvernunft,“ hier wie in der Analyse des Geschmacksurteils oder der Zweckbetrachtung auf das hinaus, was man sonst Berufung auf eine Tatsache nennt. Auch im Gebiete der theoretischen Vernunft redet Kant von einem „Faktum“ als Ausgangspunkt. Aus der betreffenden Stelle der Prolegomena[1]) geht hervor, daß ihm die reine Mathematik und reine Naturwissenschaft als wirklich gegebene, reine synthetische Erkenntnisse a priori ein solches „Faktum“ sind. Da er nun in demselben Zusammenhange in der Einleitung der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft zum Beleg, daß es „dergleichen notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich gebe“, ein Beispiel aus den Wissenschaften und ein solches aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauche“ anführt, so haben wir das Recht, auf beides den Ausdruck Faktum anzuwenden.

Soweit die praktische Vernunft in Betracht kommt, hat schon Schopenhauer an dieser Bezeichnung Anstoß genommen. „„Das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft.““ Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt“[2]). Fast alle Kantianer seien in den Irrtum geraten, daß Kant den kategorischen Imperativ als eine Tatsache des Bewußtseins aufstelle; dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere also empirisch begründet: was der Ansicht Kants schnur-

1) S. W. III, 27.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. W. III, 525 ff., 519 ff.

stracks entgegenlaufe und wiederholt abgewiesen werde. Und Schopenhauer beruft sich dabei auf folgende Stellen, bei denen übrigens der von ihm nicht vollständig wiedergegebene Wortlaut und der Zusammenhang der Kantischen Ausführung wesentlich ist. „Nur ist immer hierbei (bei der Frage nach der Möglichkeit des Imperativs der Sittlichkeit) nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe[1]), sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen“[2]). „Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre“[3]). Er hätte noch die Worte hinzufügen können, mit denen Kant den II. Abschnitt seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eröffnet: „Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt“[4]).

In der Weise Schopenhauers aufgefaßt ist der Widerspruch zwischen Kants eigenen Äußerungen ein unüberwindlicher, und es ist nicht zu verwundern, wenn Schopenhauer nicht weiß, was er aus dem „seltsamen Ausdruck“ „das moralische Gesetz gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft“ machen soll. Aus den von uns zusammengestellten Äußerungen Kants geht durchaus unmißverständlich hervor, daß der kategorische Imperativ ihm etwas dem Bewußtsein unmittelbar Gegebenes, tatsächlich Vorliegendes ist, von dem die Kritik der Vernunft auszugehen hat. Und wenn Schopenhauer sagt: „Wenn das wahr wäre, so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preis-

1) Von Schopenhauer nur bis hierher zitiert.

2) Kant S. W. VIII 44. 3) a. a. O. S. 45. 4) S. W. VIII, 28.

frage, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern", „so ist eben dies Kants eigentliche Meinung. Und das „große Wunder", „daß man eine solche Tatsache des Bewußtseins erst so spät entdeckt" hat[1]), ist einfach so zu erklären, daß es sich gar nicht darum handelte, diese Tatsache erst zu entdecken, sondern ihr eine wissenschaftliche Form zu geben. Darum sagt auch Kant von dem Rezensenten, der diesen Punkt seiner Kritik der praktischen Vernunft tadelte, er habe es „besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten"[2]).

Aber dadurch würde doch der kategorische Imperativ als Tatsache des Bewußtseins, als Gegenstand der inneren Wahrnehmung und eben damit als etwas Empirisches festgestellt? Wie lassen sich damit Äußerungen vereinigen, wie die angeführten, daß es durch kein Beispiel d. h. empirisch aus zu machen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe? Der scheinbare Widerspruch klärt sich einigermaßen auf, wenn wir aus dem Zusammenhang der Kantischen Darstellung in jenen Stellen entnehmen, in welchem Sinne diese Abweisung des Empirischen gemeint ist. Es handelt sich in allen diesen Fällen nicht, wie Schopenhauer annimmt, um eine Ablehnung der Auffassung des kategorischen Imperativs als einer Tatsache des Bewußtseins, sondern um die Unmöglichkeit, in einem Beispiele aus der Erfahrung mit Gewißheit darzutun, daß „der

1) Schopenhauer, S. W. III, 520.
2) Kr. d. pr. V. S. 7. Anmerkung.

Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz bestimmt werde". Daß die Ableitung des Begriffes der Pflicht „aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft" keine Behandlung desselben als Erfahrungsbegriff bedeutet, wird damit begründet, „daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehn und also einen moralischen Wert habe?" Es ist daher im Sinne der tatsächlichen Bestimmung des Willens durch den kategorischen Imperativ gemeint, wenn geleugnet wird, daß die Wirklichkeit derselben in der Erfahrung gegeben sei[1]). Ob dieser kategorische Imperativ selbst als Tatsache des Bewußtseins gegeben sei, zieht er hier gar nicht in Betracht. Er beschränkt diesen Begriff der Tatsache auf diese engere Bedeutung auch an derjenigen Stelle, wo er auf die Definition des Begriffes der Tatsache selbst eingeht. In der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft[2]) heißt es: „Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind Tatsachen (res facti), dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargetan werden können, gleichfalls Tatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit

1) S. W. VIII, 45, 28.

2) Kant, Kritik der Urteilskraft § 91, nach der falschen Paragraphenzählung bei Rosenkranz § 90. S. W. IV, 375.

fähig ist) unter den Tatsachen, und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwänglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt — die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß." Der in der Richtung der Friesischen Philosophie liegende Gesichtspunkt, daß diese Ideen selbst zugleich Tatsachen des Bewußtseins sind, bleibt auch hier außer Betracht. Der Begriff der Tatsache bleibt auf die Gegenstände der Begriffe, auf die Gegenstände der Ideen beschränkt, obwohl er nach andrer Richtung hin den Begriff der Tatsache durch seine Ausdehnung auch auf die Gegenstände der möglichen Erfahrung erweitert[1]).

Kant gebraucht also den Begriff „Tatsache" genau genommen in dreierlei Sinn: 1) von den Gegenständen einer wirklichen Erfahrung; in diesem Sinn wird die Tatsächlichkeit dem kategorischen Imperativ abgesprochen, aber in bezug auf die gewöhnlichen Objekte der Erfahrung, wie auf die Idee der Freiheit bejaht; 2) von den Gegenständen einer möglichen Erfahrung; Tatsachen in dieser Bedeutung sind die mathematischen Eigenschaften der Größen in der Geometrie; 3) von dem kategorischen Imperativ und von den synthetischen Urteilen a priori der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft wie auch von dem „gemeinsten Verstandesgebrauch". Im letzteren Sinne haben wir die gemeine Erfahrung selbst als die Grundtatsache bezeichnet, von welcher Kant ausgeht.

---

1) Vgl. Kants Anmerkung a. a. O. S. 375. „Ich erweitere hier, wie mich dünkt, mit Recht den Begriff einer Tatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nötig, ja nicht einmal tunlich, diesen Ausdruck bloß auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen die Rede ist, da eine bloß mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloß als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnisart, zu reden."

Wodurch soll sich aber dann diese Grundtatsache von den Tatsachen in der ersten Bedeutung unterscheiden? Ist sie nicht doch Tatsache in dem ersten gewöhnlichen Sinne des Wortes? und ist nicht damit der Ausgangspunkt der Kritik der reinen Vernunft ein empirischer?

Wir werden zunächst zu beachten haben, daß Kant in der Anwendung dieser dritten Bedeutung des Begriffes auf den kategorischen Imperativ nicht von einem Faktum überhaupt, sondern von einem „Faktum der reinen Vernunft" redet, und daß im Gebiete der theoretischen Vernunft der Ausdruck auf die synthetischen Erkenntnisse a priori der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft Anwendung findet. Es unterscheidet sich also dieses „Faktum" von sonstigen Tatsachen dadurch, daß hier die Merkmale der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit einen Bestandteil der Tatsächlichkeit selbst bilden.

Für das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie wird die Frage von wesentlicher Bedeutung sein, in welchem Sinne diese Hauptprädikate einer objektiv giltigen Erkenntnis im Kantischen „Erfahrungsbegriff" als schon „gegeben" angesehen werden müssen, und inwieweit für die Erkenntnistheorie überhaupt diese Voraussetzung, die bei Fries der vorausgesetzten „unmittelbaren Erkenntnis" an sich selbst zukommt, unentbehrlich ist.

7. Allgemeinheit und Notwendigkeit als Prädikate der „Erfahrung".

Die beiden Merkmale, an welchen die reine Erkenntnis von der empirischen sicher unterschieden werden kann, Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit, werden von Kant in erster Linie aus ihrem Gegensatz heraus bestimmt. Ein Satz, dem Notwendigkeit beigelegt wird, steht im Gegensatz zu der Erfahrung[1]) die nur lehrt, daß etwas so oder so be-

---

1) Erfahrung ist natürlich hier nur im rein empirischen Sinne im Gegensatz zu unserem prägnanten Kantischen Begriff der „Erfahrung" gemeint.

schaffen sei, aber „nicht, daß es nicht anders sein könne“. Erfahrung gibt auch zweitens ihren Urteilen niemals wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit; sie gelangt nur bis zu dem Satze: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird aber ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, so wird gar keine Ausnahme als möglich zugelassen[1]). Ein solches Urteil gilt also a priori für alle überhaupt möglichen Einzelfälle.

Die „Allgemeinheit“ hat aber auch noch eine andere Seite; und damit kommen wir auf einen Punkt, der für die beiden Hauptmerkmale der apriorischen Erkenntnis wie für die Erkenntnistheorie überhaupt von außerordentlicher Tragweite ist und darum der genaueren Untersuchung bedarf.

In den Prolegomena redet Kant auch von der „notwendigen Allgemeingiltigkeit“ und versteht darunter die Giltigkeit des Urteils „für jedermann“[2]) d. h. zunächst die Giltigkeit des Urteils für alle Menschen. Man kann die letztere Allgemeinheit auch als subjektive Allgemeinheit bezeichnen zum Unterschied von der ersteren als der objektiven[3]). Nach Kant fallen beide Arten der Allgemeinheit zusammen. Ein „objektiv allgemeingiltiges Urteil“ ist es „auch jederzeit subjektiv, d. i., wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt“[4]). In diesem Sinne wird notwendige Allgemeinheit auch in der gemeinen Erfahrung vorausgesetzt.

Die Hauptschwierigkeit entsteht nun aber, wenn wir die Frage stellen, wie weit jene subjektive Allgemeingiltigkeit reicht? Kants Antwort hierauf knüpft sich an seinen Begriff des „vernünftigen Wesens“, dem wir um seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung willen eine eingehendere Untersuchung widmen müssen.

---

1) Kr. d. r. V. 648 f. 2) S. W. IV, 59.
3) Vaihinger, Kommentar I, 204. 4) S. W. IV, 60.

8. Kants Begriff der „vernünftigen Wesen" und seine erkenntnistheoretische Bedeutung.

a) Die Menschengattung als Spezies „vernünftiger Wesen".

Kant rechnet mit der Möglichkeit, daß es außer den Menschen noch andere „denkende Wesen" oder „vernünftige Wesen" gibt. Er redet in dem Anhang zu seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" von den „Bewohnern der Gestirne"[1]) und ist der Meinung, „daß es eben nicht notwendig sei, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt sein, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieses in Ansehung aller, oder auch nur der meisten zu leugnen".

In den „Träumen eines Geistersehers" spricht er sich allerdings darüber etwas skeptischer aus. „Alle solche Urteile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältnis steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werte, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt"[2]). Aber auch in der Periode des Kritizismus steht diese Möglichkeit bleibend im Hintergrund seiner Betrachtungen. Durch die Kritik der reinen Vernunft, wie die der praktischen zieht sich, wie wir noch sehen werden, der Begriff des „vernünftigen Wesens" als der weitere im Verhältnis zu dem des Menschen. In der Kritik der Urteilskraft bestimmt er die Art eines solchen Fürwahrhaltens der Existenz nicht-irdischer „vernünftiger" Wesen näher, wenn er sagt: „Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind oder nicht sind,

1) S. W. VI, 205 ff., vgl. hierzu meine Schrift: „Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung" 1904.

2) S. W. VII, 103 f.

durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein Meinen: daß es reine ohne Körper denkende Geister immateriellen Wesens gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heißt Dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine bloße Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen"[1]).

In der Anthropologie stellt er sich die Frage „ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Spezies vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Rasse genannt werden kann)" „als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei"[2]).

b) Das Geltungsgebiet der Anschauungsformen.

Wie verhält es sich nun aber angesichts dieser „Meinung" mit dem Geltungsgebiet der Anschauungsformen?

Wir setzen ohne weiteres voraus, daß die Aussagen, welche wir auf Grund unserer Raum- und Zeitanschauung machen, auch für andere normal organisierte Menschen giltig sind. Aber sie gelten auch nur für diese. Wir können nur „aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden". Wir können zwar sagen, daß „der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle"[3]).

Wir kennen ja nichts als die uns eigentümliche Art, die Gegenstände wahrzunehmen, „die auch nicht not-

1) S. W. IV, 374. 2) S. W. VII, 274. 3) Kr. d. r. V. 55.

wendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß"[1]). Sehen wir von diesen subjektiven Bedingungen ab, unter denen wir allein äußere Anschauungen bekommen können, so bedeuten die Vorstellungen von Raum und Zeit gar nichts.

Es ist ja möglich, daß andere denkende Wesen „an die nämlichen Bedingungen gebunden sind, welche unsere Anschauung einschränken". Wir haben aber keinerlei Anhaltspunkte dafür, und deshalb kein Recht „unserer Anschauungsform" „alle Wesen, die Erkenntnisvermögen haben, zu unterwerfen". „Es mag sein, daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände[2]) anschauen dürften; es kann auch sein, daß diese Form in allen Weltwesen, und zwar notwendig, eben dieselbe sei"[3]).

Im ersteren Falle lassen sich zwei Möglichkeiten denken. Die erste besteht darin, daß diese anderen denkenden Wesen eine sinnliche Anschauung, aber von anderer Art, als der Mensch besitzen. Hier ist der Punkt, an welchen unter Berufung auf Gauß und Riemann[4]) und teilweise im Anschluß an Kant die sogenannten „metamathematischen Untersuchungen" angeknüpft haben. In seinen geistreichen Ausführungen über die geometrischen Axiome geht Helmholtz von der Fiktion verstandbegabter Wesen von nur zwei Dimensionen aus, die an der Oberfläche irgend eines unserer festen Körper leben, und die zwar nicht die Fähigkeit haben, irgend etwas außerhalb dieser Oberfläche wahrzunehmen, wohl aber Wahrnehmungen ähnlich den unserigen, innerhalb der Ausdehnung der Fläche, in der sie sich bewegen, machen. Solche zweidimensionale Wesen würden unter Umständen zu anderen geometrischen Axiomen als die Euklidischen gelangen. Sie würden zwar

1) Kr. d. r. V. 66.

2) „Dieselben Gegenstände": man beachte die Tragweite dieser Ausdrucksweise für Kants Lehre vom Ding an sich.

3) Kant, Die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. S. W. I, 497.

4) H. Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge und Reden II. Bd. 1884, S. 235.

ermitteln, daß ein Punkt, der sich bewegt, eine Linie beschreibt, und eine Linie, die sich bewegt, eine Fläche, aber darüber hinaus würden sie sich von einem weiteren räumlichen Gebilde, das entstände, wenn eine Fläche sich aus ihrem flächenhaften Raume herausbewegte, ebensowenig eine Vorstellung machen können, als wir es können von einem Gebilde, das durch Herausbewegung eines Körper aus dem uns bekannten Raum entstände. Solange Wesen dieser Art auf einer unendlichen Ebene lebten, so würden sie genau dieselbe Geometrie aufstellen, welche in unserer Planimetrie enthalten ist. Sie würden behaupten, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich ist, daß durch einen dritten außerhalb derselben liegenden Punkt nur eine Parallele mit der ersten geführt werden kann usw. Denken wir uns aber intelligente Wesen dieser Art an der Oberfläche einer Kugel befindlich, so würden sie z. B. parallele Linien gar nicht kennen. Sie würden behaupten, daß jede beliebige zwei „geradeste" Linien, gehörig verlängert, sich schließlich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müßten, und die Summe der Winkel in einem Dreieck würde immer größer sein als zwei Rechte. Oder denken wir sie uns an der Oberfläche eines eiförmigen Körpers, so würde sich z. B. nicht einmal ein so einfaches Raumgebilde wie ein Dreieck ist, ohne Änderung seiner Form von einem Orte nach jedem anderen fortbewegen können. Dies wäre vielmehr nur unter der Bedingung eines ganz bestimmten Krümmungsmaßes der Fläche möglich[1]. Wenn Helmholtz auf diese Möglichkeit verschiedener Raumvorstellungen, von denen unser Euklidischer Raum nur einen Spezialfall darstellen würde, seine empiristische Erklärung derjenigen Eigenschaften des Raumes gründet, welche in den geometrischen Axiomen ihren Ausdruck finden, so tritt

---

1) H. v. Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. Vortrag, gehalten im Dozentenverein zu Heidelberg im Jahre 1870. Vorträge und Reden II, 7 ff. Dieses Krümmungsmaß muß nämlich = o sein, wenn die Axiome des Euklides gelten sollen.

hierin der Zusammenhang dieser Frage mit der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der reinen Anschauung zutage.

Helmholtz unterscheidet allerdings scharf zwischen der allgemeinen Form der Raumanschauung, die Kant mit vollem Recht als transzendental gegeben betrachte, und den durch die Axiome der Geometrie ausgesprochenen näheren Bestimmungen derselben. Kants Lehre von den a priori gegebenen Formen der Anschauung sei ein sehr glücklicher und klarer Ausdruck des Sachverhältnisses; aber diese Formen müssen inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, der überhaupt in die betreffende Form der Wahrnehmung eintreten kann, aufzunehmen. Zu diesem Inhalt gehören die Axiome der Geometrie, die nicht a priori aus der transzendentalen Anschauung abzuleiten, sondern aus der Erfahrung entstanden sind, da sie auf Grund der Erfahrung umgewandelt werden können. Wenn Kant behauptet habe, daß räumliche Verhältnisse, die den Axiomen des Euklides widersprächen, überhaupt nicht einmal vorgestellt werden könnten, so sei er dabei, wie in seiner gesamten Auffassung der Anschauung überhaupt als eines einfachen, nicht weiter aufzulösenden psychischen Vorganges, durch den damaligen Entwicklungszustand der Mathematik und Sinnesphysiologie beeinflußt gewesen. Eine Anschauungsweise einer vierten Dimension vermögen wir uns allerdings auch nach der Ansicht von Helmholtz nicht vorzustellen, da alle unsere Mittel sinnlicher Anschauung sich nur auf einen Raum von drei Dimensionen erstrecken, und „die vierte Dimension nicht bloß eine Abänderung von Vorhandenem, sondern etwas vollkommen Neues wäre“ [1]).

Aber auch gegen die so eingeschränkte Behauptung der Möglichkeit andersartiger, von unserer Raumanschauung abweichender Raumvorstellungen gilt, was noch mehr gegen weitergehende Konsequenzen der Theorie der Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen zutrifft, und was am treffendsten Kurt Laßwitz in seiner sorgfältigen Erörterung

1) Helmholtz, a. a. O. S. 28. Die Tatsachen in der Wahrnehmung a. a. O. S. 234 und Beilage II u. III.

dieses Punktes in die Worte faßt: „Die Bemühungen von Helmholtz, die sinnliche Vorstellbarkeit anderer Räume zu verdeutlichen, liefern nicht die Anschauung von anderem Krümmungsmaße oder von anderen Dimensionen, sondern nur die Anschauung von Raumgebilden innerhalb unseres dreidimensionalen Raumes, welche in diesem bestimmten Ausdehnungsgesetzen unterworfen sind“ [1]). Wir verwenden dabei Analogieschlüsse, welche entweder nichts Neues d. h. nichts anderes bieten, als was in unserer eigenen Anschauungsform schon enthalten ist, oder welche die auch nach Helmholtz unmögliche Vorstellung eines Raumes von vier Dimensionen erfordern [2]) Wir können allerdings Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen in Zahlen oder Zahlsymbolen darstellen; aber in dem, was wir Raum nennen, steckt doch noch etwas anderes, nicht durch bloße Größenbeziehungen definierbares. „Zahlen können eben alles Mögliche bedeuten, Raum aber ist Ausdehnung, ist Ordnung im Nebeneinander; diese kann aus keiner Formel neu gewonnen werden, wenn sie nicht vorher da war“ [3]). So vollkommen auch diese Untersuchungen über Mannigfaltigkeiten von n-Dimensionen ausgebildet werden, sobald wir den Versuch machen, die gewonnenen Formeln in anschauliche Raumvorstellung zu übersetzen, bewegen wir uns mit allen Möglichkeiten andersartiger Raumgebilde doch nur innerhalb des uns geläufigen dreidimensionalen Raumes.

Die empiristischen Folgerungen aus diesen Theorien werden uns später im Zusammenhang beschäftigen, hier kam es nur darauf an, die in der Annahme einer Raumanschauung liegende Voraussetzung auf das richtige Maß zurückzuführen. Die Anschauungsformen anderer „denkender Wesen“ mögen wohl von den unsrigen

---

1) K. Laßwitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit, 1883, S. 154. Zur Frage der vierten Dimension vgl. auch die scharfsinnigen Untersuchungen H. Lotzes in seinem System der Metaphysik. (System der Philosophie II. Teil 1879.)

2) a. a. O. S. 155. 3) K. Laßwitz a. a. O. 161.

abweichen. Aber wir sind nicht imstande, sie dann als Modifikationen unserer eigenen Raum- und Zeitanschauung, oder als einen anderen Spezialfall eines von unserer Sonderorganisation aus gewonnenen Allgemeinbegriffes anzusehen. Es ist zu beachten, wie vorsichtig sich Kant hier ausdrückt. Er hat allerdings in seiner Erstlingsschrift, in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1747)[1]) „Ausdehnungen von anderen Abmessungen“ als die unsrigen für sehr wahrscheinlich gehalten. Diese Ansicht war aber eine Folgerung aus seiner damaligen These, „daß die Substanzen in der existierenden Welt, wovon wir ein Teil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, daß sie in Vereinigung miteinander nach dem doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten.“ Da dieses Gesetz willkürlich sei, und die Eigenschaft der dritten Dimension auf ihm beruhe, so sei ein anderes Gesetz denkbar, aus welchem dann auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Wenn es aber möglich sei, daß es Ausdehnungen von anderen Abmessungen gebe, so sei es auch sehr wahrscheinlich, daß Gott, dessen Werke alle die Größe und Mannigfaltigkeit haben, die sie nur fassen können, sie wirklich irgendwo angebracht habe[2]).

In der Periode des Kritizismus nimmt Kant eine etwas andere, eine vorsichtigere Stellung zu der Frage ein, die völlig mit unserer Kritik der metamathematischen Spekulationen zusammentrifft. Er hält eine andere sinnliche Anschauung, denkende Wesen von anderer Sinnlichkeit für möglich. Aber diese andersartige Sinnlichkeit ist dann überhaupt nicht mehr an Raum und Zeit gebunden. Sie ist „von anderer Art, als die im Raume und der Zeit“. Denn für die Sinnlichkeit des Menschen ist eben die „Anschauungsart in Raum und Zeit“[3]) charakteristisch. Damit stimmt die Äußerung der Prolegomena[4]) überein, „daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines an-

1) S. W., V, § 10 u. 11, S. 26 ff. 2) Kant S. W. V, 26 f.
3) Kr. d. r. V. 664; 75; 66 f. 4) S. W. III, § 12, S. 40.

deren Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne."

Die von Kant angenommene Möglichkeit „daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften", läßt nun aber auch für eine andere Auslegung Raum. Es läßt sich auch eine unmittelbare Vorstellungsart der Gegenstände denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objekte anschaut. Ein anschauender Verstand im letzteren Sinne oder eine „intellektuelle Anschauung" wäre aber nicht mehr abgeleitet (intuitus derivativus), wie die Anschauungsart des Menschen, sondern ursprünglich (intuitus originarius), und scheint daher „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen"[1]). Der menschliche Verstand ist stets Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv[2]).

Das Korrelat eines solchen anschauenden Verstandes ist das „Noumenon" als Gegenstand des reinen Denkens. Das Noumenon bedeutet „den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz andern Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist"[3]). Genauer hat Kant in der für das Verständnis seiner Lehre vom Ding an sich wesentlichen veränderten Darstellung der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft den Begriff des Noumenon in seinem Verhältnis zur intellektuellen Anschauung bestimmt. Während wir unter Noumenon im negativen Sinne ein Ding verstehen,

---

1) Kr. d. r. V. 75, vgl. dazu „Kritik der Urteilskraft" S. W. IV, 394. „Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz denken, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich, aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch als einer Eigenschaft desselben erkennen zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt, weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne weglassen muß . . . ."

2) Kr. d. r. V.. 88. 3) Kr. d. r. V. 257.

„sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren", verstehen wir unter Noumenon in positiver Bedeutung „ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung", und nehmen damit „eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können"[1]).

c) Das Geltungsgebiet der Kategorien.

Damit ist nun, wenn wir von den Anschauungsformen zu den Verstandesbegriffen weiter gehen, zugleich die Möglichkeit einer anderen Form des Verstandes, nämlich eben des anschauenden in Betracht gezogen. Aber diese Möglichkeit bezieht sich ausschließlich auf den schöpferischen anschauenden Verstand des „Urwesens". Für ein solches, für einen „intellectus archetypus" allerdings ist die synthetische Verstandesfunktion nicht erst notwendig, welche für menschliche Wesen, für den „intellectus ectypus"[2]) die Bedingung alles Denkens ausmacht. Der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption ist „nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besondern Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf"[3]). Der anschauende Verstand hätte „keine Gegenstände, als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes) und sinnliche Anschauungen,

1) Kr. d. r. V. 685. 2) Kritik der Urteilskraft S. W. IV, 300.
3) Kr. d. r. V. 664.

(welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen.“ Ein solcher intuitiver Verstand würde vom synthetisch Allgemeinen der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besondern gehen können, während unser Verstand die Eigenschaft hat, daß er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produktes vom analytisch Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß“ [1]). Jeder denkende und nicht anschauende Verstand bedarf also der transzendentalen Apperzeption und der reinen Verstandesbegriffe. Während wir demnach von unseren Anschauungsformen Raum und Zeit nicht annehmen können, daß sie allen endlichen denkenden Wesen zukommen, erstrecken sich die reinen Verstandesbegriffe „auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist“ [2]). Es folgt hieraus die „Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt“, „davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt“ [3]).

Daraus scheint allerdings ein schwer erträglicher Zwiespalt zu entstehen. Ist es wirklich möglich, daß die Verstandesformen bei wechselnden Anschauungsformen dieselben bleiben? Ist durch die letzteren mit der unbedingten Allgemeingiltigkeit der Mathematik nicht auch diejenige der Kategorien gefährdet, deren Giltigkeitsbeweis, wie die transzendentale Deduktion zeigt, mit demjenigen für Raum und Zeit aufs engste zusammenhängt? In der Tat stellt Kant gelegentlich die Möglichkeit anderer Formen des Verstandes mit derjenigen anderer Formen der Anschauung auf gleiche Stufe [4]). Ehe wir aber

1) Kritik der Urteilskraft. S. W. IV, 292, 298.

2) Kr. d. r. V. 670.

3) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. W. VIII, 84.

4) Kr. d. r. V. 214.

die Konsequenzen dieser Möglichkeiten weiter verfolgen, haben wir auch auf das Giltigkeitsgebiet des moralischen Gesetzes einen Blick zu werfen. Ist vielleicht hier die Giltigkeit für alle vernünftigen Wesen eine unbedingte?

d) Das Geltungsgebiet des moralischen Gesetzes.

Der gesamten Ethik Kants liegt die Anschauung zugrunde, daß moralische Gesetze für alle „vernünftigen Wesen" gelten[1]). Jedes vernünftige Wesen muß sich sein Dasein als „Zweck an sich selbst" vorstellen[2]). Der Begriff des vernünftigen Wesens selbst wird dementsprechend definiert. Eine „Intelligenz" (vernünftig Wesen) ist „ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist . . ."[3]). „Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor allen übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt"[4]). Für alle diese Wesen gilt das Sittengesetz. „Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz mit ein"[5]). Während Annehmlichkeit auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen gilt, gilt das Gute für jedes vernünftige Wesen überhaupt[6]).

Und doch erfährt die Formulierung dieses Sittengesetzes im kategorischen Imperativ eine Einschränkung ihres Giltigkeitsgebietes. Die imperativische Form dieses Gesetzes hängt damit zusammen, daß man an dem Menschen zwar, als einem vernünftigen Wesen, „einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann"[7]). Das moralische Gesetz ist daher hier ein kategorisch gebietender Impe-

1) Vgl. z. B. VIII, 35. 2) VIII, 57. 3) Kr. d. pr. V. 150. 4) S. W. VIII, 67. 5) Kr. d. pr. V. 38, 44. 6) IV, 54. 7) Kr. d. pr. V. 38.

rativ, und sein Wille steht unter der Abhängigkeit von demselben, unter einer Nötigung, die Pflicht heißt. Dagegen „in der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkür, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht hinweg“ [1]). Noch weiter scheint Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu gehen[2]), wo er neben der ursprünglichen menschlichen Anlage für die Menschheit des Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen, diejenige für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens als eine besondere Anlage hervorhebt und zum Beweis dafür hinzufügt: „Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hierzu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen.“ Der Nachdruck liegt aber auch hier auf dem Gesetz als schlechthin gebietendem. Ist die Triebfeder des menschlichen Willens und des Willens jedes erschaffenen vernünftigen Wesens das moralische Gesetz, so kann man dagegen dem göttlichen Willen gar keine Triebfeder beilegen, sofern unter Triebfeder der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist[3]). Da ferner die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, und daher auch die

1) Kr. d. pr. V. 39. 2) S. W. X, 27 f. (Anm.).
3) Kr. d. pr. V. 87.

Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetzt, so kann einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hindernis der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden[1]). Auch die Begriffe eines Interesse und einer Maxime können nur auf endliche Wesen, nicht etwa auf den göttlichen Willen angewandt werden. Denn auch sie setzen beide die Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, bei welchem die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt[2]). Nur für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ist daher das moralische Gesetz ein Gesetz der Pflicht; für den Willen eines allervollkommensten Wesens, welcher an sich selbst mit dem Gesetze übereinstimmt, ist es ein „Gesetz der Heiligkeit“[3]). Auch für heilige Wesen endlicher Art würde dies gelten. „Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden“[4]).

Immerhin besteht also bei Kant ein gewisser Parallelismus zwischen dem Giltigkeitsgebiet des moralischen Gesetzes und demjenigen der Verstandesformen. Beide sollen für alle vernünftigen Wesen gelten. Aber diese Allgemeingiltigkeit ist keine vollständige, was die der menschlichen Natur entsprechende Formulierung jenes Gesetzes und jener Verstandesbegriffe betrifft. Ein anschauender Verstand würde der transzendentalen Apperzep-

---

1) Kr. d. pr. V. 92. 2) Kr. d. pr. V. 97. 3) Kr. d. pr. V. 99.

4) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. S. W. IX, 227.

tion und der Kategorien nicht bedürfen, und für einen heiligen Willen kann das Sittengesetz nicht die Form des kategorischen Imperativs haben. Aber eine objektiv giltige Erkenntnis von Gegenständen gibt es auch für den ersteren, da er nur in anderer Form dieselben Gegenstände anschaut, und die Heiligkeit des letzteren besteht gerade darin, daß sein Wille unmittelbar mit dem Sittengesetz übereinstimmt.

Jeder Versuch aber einer näheren Vorstellung dieser über die Menschengattung hinausreichenden Giltigkeit allgemeiner und notwendiger Formen der Vernunft muß mißlingen, da unsere Vorstellung von derselben stets an die Organisation unseres menschlichen Denkens gebunden ist. Schopenhauer hält daher jener Auffassung des Menschen als einer Spezies der Gattung vernünftiger Wesen entgegen, man sei nie zur Aufstellung eines genus befugt, „welches uns nur in einer einzigen Spezies gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Spezies entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Spezies zu verstehen sein würde.“ Wir kennen die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und seien schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existierend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen“ aufzustellen, welches von seiner alleinigen Spezies „Mensch“ verschieden wäre, noch weniger aber für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, sei nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man könne sich des Verdachtes nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe[1]).

Es ist aber doch fraglich, ob Kants Gedankengang wirklich von dem Einwand Schopenhauers getroffen wird,

---

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. W. III, 511 f.

ob es richtig ist, daß er in den Begriff des genus: „Vernünftige Wesen“ schlechterdings nichts bringen könnte, als er der einen Spezies: Mensch entnommen hätte. Für die kühnen Hypothesen seiner früheren Schriften, besonders der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ über die Bewohner anderer Gestirne trifft dies zweifellos nicht zu. Denn hier ist die Vorstellung anderer zu dem genus gehöriger Arten nicht bloß durch die Spezies Mensch, sondern durch die andersartige Beschaffenheit anderer Weltkörper bedingt. Es wird stets darauf ankommen, aus welchen Motiven eine solche Annahme gemacht wird, ob die Gründe, welche dazu führen, nicht an sich selbst schon eine umfassendere Basis haben als jene Spezies allein.

e) Kants Motive für die Verwendung des Begriffs der „vernünftigen Wesen“.

Für die erkenntnistheoretische Tragweite von Kants Begriff der „vernünftigen Wesen“ ist die Frage ausschlaggebend, aus welchen Gründen er diesen Begriff als den weiteren gegenüber dem engeren der Menschheit auch über die Jugendschriften hinaus in der kritischen Periode festgehalten hat?

Die Antwort darauf ist aus Kants eigenen Worten zu entnehmen. Da z. B. alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, so müssen sie von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft unabhängig sein und für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten, und es ergibt sich die Forderung „sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik (welches sich in dieser Art abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen“ [1]). Er will damit also jede Einmischung der Anthro-

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. W. VIII, 35.

pologie in die Begründung des Moralgesetzes zurückweisen, und er schließt damit auch die anthropologische Wendung aus, welche Fries der Begründung der apriorischen Formen gegeben hat. Auch für Fries ist es selbstverständlich, daß die Allgemeingiltigkeit der notwendigen Einheitsformen des Denkens und des moralischen Gesetzes eine gleichmäßig organisierte Vernunft [1]) der denkenden Wesen voraussetzt. Aber er beschränkt sich von Anfang an auf den menschlichen Geist. Da wir keinen anderen Geist kennen, als das denkende Wesen, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, so haben wir es nur mit Anthropologie zu tun [2]). Auch die „philosophische Anthropologie" die sich als Theorie der Vernunft über die bloße psychische Anthropologie erhebt, ist doch und bleibt Anthropologie und ist daher schon durch ihre Beschränkung auf den Menschen von Kants Vernunftkritik geschieden.

Diese Ablehnung der Anthropologie ist aber für Kant doch nicht das einzige Motiv [3]), den Begriff des „vernünftigen Wesens" einzuführen, oder sie ist es doch nur im Zusammenhang mit anderen Motiven. Welche Motive dies sind, tritt wohl am deutlichsten in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hervor, wo es heißt: „Da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von

---

1) Nach N. Kr. I, 303 ist Allgemeingiltigkeit „eine Giltigkeit für jedermann, dessen Vernunft organisiert ist, wie die meinige".

2) N. Kr. I, 36 f.

3) Vgl. A. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, 1891, S. 137 f., wo Hegler in einer Auseinandersetzung mit Cohen überzeugend nachweist, daß Kants Ausführungen tatsächlich das Recht geben, von einer Ausdehnung des Sittengesetzes auf andere vernünftige Wesen als den Menschen zu sprechen.

der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen"[1]. Noch deutlicher ist folgende Stelle: „Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären, zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre"[2]. Die unbedingte Notwendigkeit, die volle Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes ist nur verbürgt, wenn dasselbe nicht aus der besonderen Naturanlage der Menschheit abgeleitet wird. Zugleich wird allerdings der Wert des Sittengesetzes dadurch erhöht, daß der Mensch durch dasselbe in eine höhere Sphäre, in die Gemeinschaft mit anderen vernünftigen Wesen erhoben wird[3]), daß er dadurch als Zweck an sich selbst, als selbständiges Glied einem Reiche der Zwecke, einer „systematischen

1) Kant S. W. VIII. 80.

2) a. a. O. S. 52.

3) Vgl. Hegler a. a. O. 141, der sich auf die Stelle beruft in der Abhandlung über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" (S. W. VII, 372): „Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten, nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein", der aber mit Unrecht darin das hauptsächlichste Motiv Kants für seine Anwendung des Begriffs „Vernünftige Wesen" sieht.

Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" [1]) eingefügt wird.

Aber das ausschlaggebende Motiv liegt für Kant immer in der Absicht, die Allgemeingiltigkeit zu sichern, ohne welche es keine praktischen Gesetze, sondern auf praktischem Gebiete nur Maximen gibt. Eben darum darf auch keine ausschließlich der menschlichen Gattung zukommende Eigenschaft, wie die „sympathetische Sinnesart", die „in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis findet", den Bestimmungsgrund des Willens bilden, wenn für die praktische Vorschrift die Form des Gesetzes gewahrt bleiben soll [2]).

Ebenso gelten im Gebiete der spekulativen Vernunft, wie aus den früher angeführten Stellen hervorgeht, die Kategorien für alle endlichen denkenden Wesen, und mit dieser Ausdehnung ihres Geltungsgebietes ist ihre Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit für unser menschliches Urteilen aufs engste verknüpft.

Aber ist denn diese bloße Ausdehnung des Geltungsgebietes der Formen des Denkens und der praktischen Gesetze an sich selbst hinreichend, ihre strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zu gewährleisten? Kant sucht dadurch jene apriorischen Prinzipien jeder empirischen Begründung möglichst zu entrücken, wie sie in der Abhängigkeit von der Sonderbeschaffenheit der menschlichen Organisation gegeben wäre. Eine solche Sonderbeschaffenheit, auch wenn sie einer ganzen Spezies gleichmäßig zukommt, ist stets etwas Zufälliges, das auch anders sein könnte. Die strenge Allgemeinheit eines Urteils ist niemals dadurch schon gesichert, daß „die Subjekte zufälligerweise gleichförmig organisiert sind" [3]). Auch für die Gattungseigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens [4]) trifft ge-

1) Kant, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. W. VIII, 62.

2) Kr. d. pr. V. 41. So ist die, wie es scheint, von Hegler (a. a. O. S. 143) mißverstandene Stelle aufzufassen.

3) Kritik der Urteilskraft. S. W. IV, 223.

4) Vgl. dazu Kritik der Urteilskraft § 76. S. W. IV, 297 ff.

nau zu, was Kant als unterscheidendes Merkmal des Empirischen aufführt, daß sie nämlich so oder so beschaffen ist und ebensogut „anders sein“ könnte.

Wenn nun aber Kant seine apriorischen Prinzipien von dieser empirischen Bedingtheit durch eine Gattungsorganisation der Menschheit damit befreien will, daß er ihr Giltigkeitsgebiet auf die „vernünftigen Wesen“ überhaupt ausdehnt, so hat er damit zunächst nur eine erweiterte empirische Bedingtheit geschaffen. Der ganze imponierende Bau des Kritizismus erhebt sich auf der Grundlage einer Gattungsorganisation vernünftiger Wesen. Diese selbst aber ist als etwas Tatsächliches, Gegebenes grundsätzlich betrachtet zufälliger Natur und bedroht damit die Unabhängigkeit von der Erfahrung, welche jenen Prinzipien eigen sein soll. Die häufige Erörterung der Möglichkeiten einer solchen Organisation bei Kant zeigt, daß er die in seinen Jugendschriften vertretene hypothetische Annahme außermenschlicher Wesen und damit jene tatsächliche Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie niemals völlig aus dem Auge verlor. Deutet man aber den Begriff des „vernünftigen Wesens“ anders, und gibt man ihm die Wendung zu einem neben der Gesamtheit der Individuen existierenden „Bewußtsein überhaupt“ oder zu einer „überindividuellen Organisation“, so legt man entweder in die Kantische Anschauung ein ihr fremdes mystisches Element hinein, oder man setzt ebenfalls ein Gegebenes voraus, das als solches zufällig ist und auch anders sein könnte, von dem aber doch die Giltigkeit jener Prinzipien abhängig ist.

Auch von der an den Begriff der „vernünftigen Wesen“ gebundenen Allgemeingiltigkeit gilt also der Satz, den Kant mit Rücksicht auf die Möglichkeit einer anderen Raumanschauung anderer denkender Wesen gebraucht: „Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt.“ Wie ich im Gebiete der sinnlichen Anschauung die Bedingung zum Begriffe füge und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, worauf dann

diese Regel allgemein und ohne Einschränkung gilt, so muß ich in die Behauptung der Allgemeingiltigkeit der Kategorien, wie des moralischen Gesetzes die Voraussetzung mit einschließen, daß es sich um „vernünftige Wesen" handelt. Unter dieser Voraussetzung gelten dann jene Prinzipien unbedingt. Aber eine andersartige Organisation, für welche jene Voraussetzung nicht zutrifft, bleibt an sich immer möglich.

Logisch kommt hier in Betracht, was Kant von den allgemeinen Sätzen sagt, die, ohne daß wir sie „in concreto kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden"; sie können „nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zu Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besonderen Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der spricht Wahrheit — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressierten nur durch Erfahrung kennen; nämlich, daß Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, daß sie nicht fest an der Moralität hangen" [1]. Daß Menschen denken und zwischen gut und böse unterscheiden, wissen wir ebenfalls nur aus Erfahrung, nämlich aus der auf die „gemeine Menschenvernunft" gerichteten inneren Wahrnehmung. Schreiben wir diese Fähigkeit oder diese Bewußtseinsinhalte auch noch anderen „vernünftigen Wesen" zu, so haben wir dieses Erfahrungsergebnis nur auf ein weiteres Gebiet ausgedehnt.

f) Die Konsequenzen.

Ist nun mit dieser unentbehrlichen Voraussetzung einer Gattungsorganisation irgend welcher Art, der auch die scheinbar voraussetzungsloseste Erkenntnistheorie nicht

---

1) Kant, Logik § 21, Anm. 4, S. W. III, 284. Auf die Stelle macht Vaihinger, Kommentar II, 348 aufmerksam.

entgeht[1]), eine empirische Begründung der Erkenntnisprinzipien, auf welche es uns zunächst ankommt, wirklich unvermeidlich geworden?

Keineswegs. Allerdings — das Vorhandensein und die bestimmten Formen derselben als einer Eigentümlichkeit der menschlichen Gattung oder einer Gattung vernünftiger Wesen können wir als Tatsache nur durch Erfahrung feststellen. Aber was die Hauptsache ist, die Überzeugung von der unbedingten Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit dieser Gesetze wird nicht erst durch Erfahrung begründet, sondern steht von vornherein fest. Würde Kant nicht schon davon ausgehen, daß alles, was sich ihm selbst als vernunftnotwendig aufdrängt, unbedingte Allgemeingiltigkeit besitzt, so würde ihm durch Erwägungen über die Möglichkeit anderer „vernünftiger Wesen" diese Allgemeingiltigkeit nur zweifelhaft werden können. Nicht bloß das moralische Gesetz gründet sich also auf einen praktischen „Vernunftglauben", sondern auch auf theoretischem Gebiete tritt der Denkende an jede Aufgabe seines Denkens mit der Voraussetzung heran, daß die Formen, deren Notwendigkeit sein eigenes Denken gehorcht, unbedingt allgemeingiltige sind, und auch dem Erkenntnistheoretiker bleibt nichts anderes übrig, als mit diesem theoretischen Vernunftglauben seine Untersuchung zu beginnen. In dieser Art eines „spekulativen Vernunftglaubens" berühren sich also auch Kant und Fries.

Es ist allerdings denkbar, daß neben dieser Allgemeingiltigkeit des Denkens verschiedene Formen der Sinnlichkeit hergehen. Ziehen wir aber einmal solche Möglichkeiten, welche auch die Giltigkeit der Mathematik als eine durch unsere Organisation bedingte erscheinen lassen, in den Kreis unserer Betrachtung, so reden wir besser mit dem Kant der kritischen Periode nicht von verschiedenen

---

1) Auch der Empiriokritizismus nimmt in seinem „natürlichen Weltbegriff" sogleich die „empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit" als „Hypothese" auf. R. Avenarius, der menschliche Weltbegriff, 1891, S. 9.

Formen der Raum- oder gar der Zeitanschauung, sondern von verschiedenen Formen der Sinnesanschauung überhaupt. Erkenntnistheoretisch vollends bedenklich ist es aber zu sagen, unser Raum, der dann als „empirischer“ bezeichnet wird, sei das einer „körperlichen Karte vergleichbare Abbild des absoluten Raumes“, nur daß wir das Projektionsverfahren und infolgedessen auch das Urbild nicht kennen, daß also der Raum an sich, wie die Dinge an sich für unser Bewußtsein transzendent seien[1]). Wir haben kein Recht, mathematische Operationen in eine uns völlig unbekannte Modifikation des Raumes zu übersetzen und das dann noch Raum zu nennen.

So weit wir nun aber auch diesen Rahmen andersartiger Formen der Sinnlichkeit in ihrer Abhängigkeit von den vielgestaltigen Bedingungen anderer Gebiete des Universums spannen mögen: von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung allgemeingiltiger Formen des Denkens kommen wir doch nicht los, und wie wir einzelne Irrtümer unserer Sinne mit Hilfe des Denkens korrigieren, so würde uns auch die etwaige Annahme, daß die Bewohner des Orionnebels ohne Raumanschauung seien[2]), nur zu einer Aufforderung werden, mit Hilfe des Denkens die erkenntnistheoretische Bedeutung unseres eigenen Raum- und Zeitbewußtseins darnach zu bemessen, um die „Objekte“ so zu erkennen, daß dabei der das Ergebnis modifizierende Einfluß der Sonderorganisation unserer Sinnlichkeit ausgeschaltet wird.

Wir sehen also: der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie wie er aus einer kritischen Betrachtung der Kantischen Erkenntnistheorie von der durch Fries angeregten Problemstellung aus sich ergibt, schließt eine dreifache

1) F. Hausdorff, Das Raumproblem. Annalen der Naturphilosophie III, 1903, S. 15.

2) F. Hausdorff a. a. O. S. 18.

Voraussetzung ein, erstens die „gemeine Erfahrung“ oder — unter Vermeidung des mißverständlichen prägnanten Kantischen Erfahrungsbegriffs einfacher ausgedrückt — das Erkennen als ursprüngliche Tatsache, die auch für den Erkenntnistheoretiker die Grundlage aller Orientierung und wissenschaftlichen Beweisführung bildet, zweitens eine Gattungsorganisation vernünftiger Wesen, vermöge welcher die leitenden Prinzipien dieses Erkennens nicht bloß für mich, sondern für alle denkenden Wesen gelten, drittens den Vernunftglauben, daß jene Gattungsorganisation nicht zufälliger Natur und darum jene Allgemeingiltigkeit eine unbedingte und notwendige ist.

An den Ausgangspunkt hat sich die Untersuchung anzuschließen und so erhebt sich die weitere Frage, welche Voraussetzungen die Erkenntnistheorie hinsichtlich der Untersuchung selbst zu machen hat.

Diese, wie die folgenden Erörterungen sind durch die Behandlung der grundlegenden Frage des Ausgangspunktes so weit vorbereitet, daß sie eine kürzere Fassung zulassen.

II. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinsichtlich der Untersuchung selbst und der unvermeidliche Zirkel der Erkenntnistheorie.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, soweit sie die Untersuchung als solche betreffen, sind zunächst nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Es handelt sich nicht um die von uns bereits besprochenen logischen Voraussetzungen, nicht um die Voraussetzung allgemeingiltiger Gesetze des Denkens überhaupt, sondern um diejenigen Annahmen, ohne welche objektiv giltige Untersuchungsergebnisse der Erkenntnistheorie überhaupt nicht möglich sind. Andererseits kommt hier aber auch noch nicht die Methode der Erkenntnistheorie selbst in Betracht, sondern nur die Gesamtheit der in ihrer methodischen Arbeit selbst liegenden Voraussetzungen.

Welche dies sind, ergibt eine Erwägung der Bedingungen, unter denen die Untersuchung steht, unmittelbar.

1. Die Voraussetzungen der erkenntnistheoretischen Untersuchung als solcher und der daraus entstehende Zirkel.

Während der Erkenntnistheoretiker seine Untersuchung in Angriff nimmt, ist er im Begriff, etwas zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen, und setzt die objektive Giltigkeit der dieses Erkennen leitenden Prinzipien bereits voraus. Auch Kants Kritik der reinen Vernunft schließt von Anfang an diese Voraussetzung ein. Er kann daher auch nicht umhin, die Formprinzipien des Erkennens, die Kategorien schon zu Beginn seiner Untersuchung als objektiv giltige zu verwenden. Er gebraucht die Begriffe Möglichkeit, Einheit, Notwendigkeit, Realität, Negation und andere im Sinne ihrer Anwendung auf das Erkenntnisobjekt.

Indem so der Erkenntnistheoretiker die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien, die er beweisen soll, schon zu Beginn seiner Untersuchung voraussetzen muß, entsteht der unvermeidliche Zirkel, welcher von jeher eine der Hauptschwierigkeiten der Erkenntnistheorie bildete.

Der Grundgedanke desselben findet sich schon bei Sextus Empirikus. Es ist der zweite der zuerst als zehn, später als fünf gezählten Tropen der jüngeren Skeptiker, welcher die Enthaltung vom Urteil, die ἐποχή, zu begründen sucht durch das Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem der fragliche Satz durch einen andern, dieser wieder durch einen andern und so fort ins Unendliche gesichert werden müßte[1]. Den schärfsten Ausdruck hat ihm jedoch mit Beziehung auf die kritische Philosophie Hegel gegeben. Ein Hauptgesichtspunkt dieser Philosophie

1) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 166, bei H. Ritter et L. Preller, Historia Philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta ed IV, S. 455 f.

sei, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst untersucht werden müsse, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse, heißt es, doch das Instrument vorher kennen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zustande kommen soll, da sonst, wenn es unzureichend sei, alle Mühe verschwendet sein würde. „Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen“, erwidert darauf Hegel, „so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage“[1]).

2. Die Versuche einer Überwindung des erkenntnistheoretischen Zirkels.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, der in diesem Zirkel liegenden Schwierigkeit auszuweichen. Da der Widerspruch darin besteht, daß die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien einerseits von der erkenntnistheoretischen Untersuchung vorausgesetzt werden muß, andererseits durch sie erst bewiesen werden soll, so sind hierzu drei Wege gangbar. Man kann entweder die erkenntnistheoretische Untersuchung und damit ihre leitenden Prinzipien vom Erkennen selbst zu trennen suchen oder auf die objektive Giltigkeit als Voraussetzung irgendwie verzichten oder endlich die Forderung eines eigentlichen Beweises jener objektiven Giltigkeit überhaupt fallen lassen.

---

1) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. § 10. Ausg. von Rosenkranz in Kirchmanns philos. Bibliothek, S. 39.

a) Die Scheidung des Erkennens von der Erkenntniskritik.

Die Gangbarkeit des ersten Weges wird in der Regel durch Analogien erläutert, die etwa an Hegels Bild vom Schwimmen anknüpfen. Man sagt, es handle sich nicht darum schwimmen zu lernen, sondern das Schwimmen zu erklären; oder man sagt, die Erkenntniskritik verhalte sich zum Erkennen selbst, wie die Optik zum Sehen. Es ist aber schon in den Worten Hegels der Punkt angedeutet, aus welchem die Unhaltbarkeit solcher Analogien hervorgeht. Die Brauchbarkeit irgend welcher Instrumente oder Verfahrungsweisen kann ganz wohl mit Hilfe des Verstandes geprüft werden, ebendeshalb weil das Kriterium hier mit dem Instrument oder Verfahren *nicht identisch* ist. In der Erkenntnistheorie ist der Sachverhalt ein ganz anderer, einzigartiger. Die Untersuchung des Erkennens kann, sagt Hegel mit Recht, „nicht anders als erkennend *geschehen*; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt, dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen“. Die Lage des Erkenntnistheoretikers ist daher in der Tat keine andere, als die des „Scholasticus“, der schwimmen lernen will, ehe er sich ins Wasser wagt. Das Beispiel der Optik aber würde nur zutreffen, wenn es sich um ein Sehen des Sehens handeln könnte. Indem in der Optik aber wissenschaftliche Hilfsmittel das Kriterium des Sehens bilden, ist das Verhältnis ein ganz anderes als in der Erkenntnistheorie, wo ein Erkennen des Erkennens als Aufgabe gestellt ist.

Man könnte nun aber eben dieses Erkennen des Erkennens als etwas *durchaus Einzigartiges von dem Erkennen selbst trennen*. Die darin liegende Stellung zur Methode der Erkenntnistheorie hat uns hier noch nicht zu beschäftigen. Für jetzt kommt dieser Standpunkt nur insoweit in Betracht, als er eine Möglichkeit bieten soll, dem in der Natur der Erkenntnistheorie liegenden Zirkel zu entgehen. Es ließe sich dabei an Kant anknüpfend sagen, die Begriffe, welche in der kritischen Untersuchung zur An-

wendung kommen, seien selbst keine Verstandesbegriffe im Sinne der Kategorien, deren objektive Giltigkeit durch die transzendentale Deduktion bewiesen werde. Man wird sich dabei etwa auf Stellen bei Kant selbst berufen, wie die folgenden: „Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit; denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“ [1]. Aber die Erkenntnis jener Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist ja selbst das Ergebnis der kritischen Untersuchung, die ihrerseits logischer Funktionen in Urteilen sich bedient und deren Giltigkeit voraussetzt.

Tiefer geht eine Bemerkung in den „Paralogismen der reinen Vernunft“, die um ihrer prinzipiellen Bedeutung willen besondere Beachtung verdient. „Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung, und stellet das Subjekt des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar, bloß darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt,

---

1) Kr. d. r. V. 658 f.

welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht sofern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist. Der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt, als: Ich existiere denkend, ist nicht bloße logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt, (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser letztern müßte denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktion zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt" [1]).

Auch hier ist von Vorstellungsarten die Rede, die auf das Ich als Subjekt der Gedanken oder als Grund des Denkens sich beziehen, aber doch nicht im Sinne der Kategorien der Substanz oder der Ursache verstanden werden dürfen. Aber es wird scharf unterschieden zwischen dem Denken und dem Erkennen. Das „Ich denke" als bloße logische Funktion liegt weder im Gebiete der Erscheinung noch des Dings an sich. Eine Erkenntnis des denkenden

1) Kr. d. r. V. 700 f.

Ich als Objektes an sich selbst aber ist unmöglich, denn dazu wäre Anwendung der Kategorien über das Anschauungsgebiet hinaus notwendig. Nur auf einem ganz anderen Wege wäre ohne die Bedingungen der empirischen Anschauung unsere Wirklichkeit bestimmbar, nämlich wenn wir in gewissen a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung fänden, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen [1].

Damit knüpft auch an dieser Stelle der Kritik der reinen Vernunft an das negative Resultat der Paralogismen die positive Ergänzung durch die Kritik der praktischen Vernunft an, und Schopenhauer erweist sich in diesem Punkte als echter Schüler Kants, wenn er annimmt, daß das Subjekt sich selbst nicht als erkennendes, sondern nur als wollendes erkennen kann.

Gerade diese μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zeigt aber, wie weit hier Kant von der Problemstellung entfernt ist, die dann bei Fries in den Vordergrund trat, von der Frage, von welchen Voraussetzungen und von welcher Methode die Untersuchung des Erkennens selbst und seiner Formen auszugehen habe.

Nehmen wir aber einmal, um der Erörterung der Methode der Erkenntnistheorie nicht vorzugreifen, an, Kant habe tatsächlich in seiner Erkenntniskritik ein von dem Erkennen selbst völlig verschiedenes Verfahren angewandt, so schiene damit zunächst ein Weg gezeigt, dem Zirkel zu entgehen. Es wären ja dann nicht dieselben Erkenntnisprinzipien, deren objektive Giltigkeit bewiesen werden soll und doch schon zu Beginn der Untersuchung vorausgesetzt werden muß. Aber kehrt hier nicht dieselbe Schwierigkeit in anderem Gewande wieder? Müssen wir nicht zu Beginn der Untersuchung, die wir etwa als „transzendentale“ von allen anderen Arten des Erkennens unterscheiden wollten, die

1) a. a. O. S. 701.

objektive Giltigkeit der Formen voraussetzen, in denen sie sich vollzieht? Und wollten wir diese objektive Giltigkeit wiederum durch ein selbständiges andersartiges Verfahren stützen, so kämen wir auf einen regressus in infinitum, der von jenem Tropos der Skeptiker sich nur wenig unterscheiden würde.

b) Der Verzicht auf die objektive Giltigkeit der beginnenden Untersuchung.

Von hier aus liegt daher die zweite Möglichkeit besonders nahe, den Widerspruch zwischen der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien als Voraussetzung und als Ziel der Untersuchung zu heben. Sie wird schon von Hegel unmittelbar im Anschluß an sein Bild vom Schwimmenlernen erörtert. Reinhold, der die Verworrenheit erkannte, die in solchem Beginnen herrscht, habe zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophieren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sei[1]).

Man könnte also auf die objektive Giltigkeit zunächst verzichten und die Untersuchung vorläufig unter dem Vorbehalt führen, daß die später sich ergebende objektive Giltigkeit mit rückwirkender Kraft auch auf die frühere Untersuchung sich ausdehnen werde. Aber man gelangt dabei doch an einen Punkt, von welchem an die Evidenz der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien beginnen soll, und man ist dann in derselben Lage, wie der Erkenntnistheoretiker, der mit diesem Nachweis gleich beginnen will: man muß die objektive Giltigkeit der Formen, in denen sich die Untersuchung bewegt, auch hier voraussetzen. Der Zirkel ist nur hinausgeschoben, und stellt sich dann später um so sicherer ein.

---

1) Hegel, Enzyklopädie § 10, S. 40.

c) Der Verzicht auf einen Beweis der objektiven Giltigkeit.

Es bleibt also nur der dritte Weg übrig, welcher darin besteht, die Forderung eines eigentlichen Beweises jener objektiven Giltigkeit überhaupt fallen zu lassen. Dieselbe gehört dann zu den unerläßlichen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie, die selbst unbeweisbar, die Grundlage alles Beweises bilden. Diese Voraussetzung kann dann entweder als mitenthalten gedacht werden in der ursprünglichen Tathandlung des sich selbst setzenden Ich, welche allem vernünftigen Denken zugrunde liegt, oder gilt sie als eine Tatsache des Bewußtseins, die in der Erkenntnis selbst unmittelbar gegeben ist. Den ersten Weg ist Fichte gegangen. Indem er an den Anfang nicht eine Behauptung sondern ein Handeln, die voraussetzungslose Urhandlung der Vernunft setzt, aus welcher Form und Inhalt des Denkens entspringt, ist allerdings der Zirkel überwunden. Von hier aus kann ja die Frage einer Ableitung aus anderswoher Gegebenem gar nicht entstehen, da das Recht jener freien Tat, die den Anfangspunkt bildet, in ihr selbst liegt[1]). Aber die Überwindung des Zirkels geschieht hier auf Kosten des Objektes, dessen relative Unabhängigkeit vom Ich unerklärbar wird, was Fichte mit seiner Zurückführung der Vorstellungen von Gegenständen auf „Brechungen" des tätigen Ich an irgend einem unbegreiflichen Anstoß selbst zugesteht.

Die zweite Möglichkeit, welche innerhalb dieses dritten Standpunktes gegenüber dem erkenntnistheoretischen Zirkel sich ergibt, ist nun diejenige, welche wir bei Fries

---

1) Auf die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich setzt, kann dann allerdings auch nach Fichte die Reflexion sich richten, und insofern können sie „Fakta" genannt werden, aber „es folgt daraus nicht, daß sie das seien, was man gewöhnlich Fakta des Bewußtseins nennt, oder daß man sich derselben als Tatsachen der (innern) Erfahrung wirklich bewußt werde". Fichte, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre 1795 S. 5.

vertreten finden. Maßgebend ist für ihn jene scharfe Unterscheidung der Deduktion vom Beweis, die wir aus unserer Untersuchung über das Verhältnis der Friesischen Deduktion zu verwandten Begriffen bei Kant[1]) kennen. Wer die Deduktion mit dem Beweis verwechselt und unter dieser Voraussetzung Deduktionen versucht, dem verwandeln sie sich in logische Zirkel im Beweise. So verhalte es sich mit Kants Deduktionen in der Kritik der r. V. „Er will die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen; wie kann er aber aus dieser das Gesetz der Kausalität beweisen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechselwirkung unserer sinnlichen und verständigen Erkenntniskräfte gegründet ist? oder noch deutlicher: wie will er das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? Da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen“ [2]). Dem Einwurf, daß auch seine philosophischen Deduktionen ein Zirkel im Beweise seien, kann Fries daher entgegen halten, sie können das nicht sein, da sie gar kein Beweis seien. Wie ich aus einzelnen Tatsachen die Phänomene der Elektrizität kennen lerne, und diese auf ihre allgemeinsten Gesetze zurückführe, um dann aus diesen Grundgesetzen einer Theorie der Elektrizität jene Tatsachen zu erklären, mit denen ich anfing, so gehen wir hier von der Beobachtung unseres Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menschliche Erkenntniskraft beschaffen sei, erheben uns zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Prinzipien dieser Theorie gemäß in unserer Erkenntnis liegen müssen, und leiten dann erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urteile aus diesen Prinzipien ab. Wollten wir jene Grundsätze durch dieses Verfahren auf irgend eine Art beweisen, so wäre das Verfahren freilich durchaus inkonsequent, denn ihre Wahrheit wird unter den Gründen ihrer Deduktion ja schon vorausgesetzt[3]).

---

1) Vgl. den I. Teil dieses Werkes S. 152 ff.

2) N. Kr. I, 25. 3) N. Kr. I, 26.

Der Mensch setzt bei allen seinen Behauptungen, bei allen seinen Überzeugungen unvermeidlich voraus, seine Urteilskraft habe das Vermögen, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, Wahrheit zu erkennen[1]).

Die objektive Giltigkeit wird also nicht erst durch die Selbstbeobachtung irgendwie bewiesen, sondern sie liegt in der unmittelbaren Erkenntnis als ursprüngliche Voraussetzung. Ulrici glaubte, Fries selbst einen Zirkel nachweisen zu können, indem er sagt, die Resultate der Selbstbeobachtung und die darauf gegründete Selbsterkenntnis müssen selbst notwendige Erkenntnis der Vernunft sein, wenn sie auf Allgemeingiltigkeit und Objektivität, auf den Namen wahrer Erkenntnisse Anspruch haben wollen, die Selbstbeobachtung setze also die Denk- und Vernunftnotwendigkeit voraus. Ein Schüler von Fries, Grapengießer, konnte aber mit Recht darauf erwidern, die wahren Erkenntnisse fangen nicht erst an mit der Reflexion auf dieselben, nicht mit dem Wiedererkennen unserer unmittelbaren Erkenntnis, sondern das Vermögen zu erkennen, sei ein Grundvermögen unseres Geistes, die Selbstbeobachtung bringe uns nur dieses Faktum zum klaren und vollständigen Bewußtsein[2]).

In der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft liegt nach Fries als etwas durchaus Ursprüngliches die Grundvorstellung der Einheit und Notwendigkeit und auf ihr beruht ausschließlich die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis.

Diese Allgemeingiltigkeit des Denknotwendigen muß in irgend einer Form als Voraussetzung der Erkenntnistheorie von allen anerkannt werden, welche die Grundlagen alles Erkennens sich zum Bewußtsein bringen. Die Form derselben modifiziert sich nur nach deren Gesamtanschauung. Stellt man sich auf den Standpunkt einer kritischen Methode, die sich auf der Überzeugung aufbaut, daß es allgemeine

---

1) Metaphysik 437.

2) Prof. Dr. Grapengießer, I. Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Mit besonderer Beziehung zu den abweichenden Ansichten des Herrn Ulrici, Jena 1882, S. 64.

Werte gibt, und daß sich, damit diese Werte erreicht werden, der empirische Prozeß des Vorstellens, Wollens und Fühlens in bestimmten Normen bewegen muß, ohne welche die Erfüllung dieser Zwecke nicht denkbar ist, so erscheint als Voraussetzung derselben, die am prägnantesten Windelband zusammenfaßt: „Der Glaube an die allgemeingiltigen Zwecke und an ihre Fähigkeit im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden. Wer diesen Glauben nicht hat oder ihn erst „„bewiesen““ haben möchte, wer sich künstlich — denn von Natur haben wir jene Überzeugung alle — davon überredet, daß es nichts Allgemeingiltiges gebe — der bleibe daheim: mit ihm weiß die kritische Philosophie nichts anzufangen“[1]). Oder man stellt den Begriff des Sollens in den Vordergrund und sieht in dem „unmittelbaren Gefühl des Sollens den letzten, ja den einzigen Maßstab für die Richtigkeit des Urteils“[2]). Oder es gilt als erste Voraussetzung die unser Erkennen begleitende „subjektive Gewißheit“[3]). Oder endlich man betrachtet als „letzten Ankergrund aller Gewißheit überhaupt“ das innere Gefühl der Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, das Bewußtsein „daß wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken“[4]). Dieses unmittelbare Gefühl der Notwendigkeit durch Beweise erzeugen zu wollen, wäre ein völlig aussichtsloses Unternehmen, denn jeder Versuch eines Beweises setzt dasselbe schon voraus.

Hier erfährt also unser Ergebnis hinsichtlich der im Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Untersuchung liegenden Voraussetzungen eine Bestätigung und Ergänzung durch die in betreff der Untersuchung selbst zu machenden Voraussetzungen. Hörten wir dort, daß als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ein allgemeingiltiges Erkennen als vorhanden vorausgesetzt werden muß, so erfahren wir jetzt,

---

1) W. Windelband, Präludien, 2. Aufl. 1903, 312 f.

2) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, 1904, S. 119.

3) J. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886, S. 15 ff.

4) Chr. Sigwart, Logik I², S. 15 f.

daß für die erkenntnistheoretische Untersuchung selbst diese Allgemeingiltigkeit und ein sicheres Kriterium derselben als Voraussetzung unentbehrlich ist.

Scheint nun hiermit der Einwand des Zirkels zunächst als beseitigt, sofern diese Voraussetzung nicht mehr zugleich den Gegenstand eines Beweisverfahrens bilden kann, so entstehen doch sofort zwei weitere Fragen. Jene Überzeugung von der Allgemeingiltigkeit des Denknotwendigen ist doch zunächst nur die Überzeugung eines einzelnen Individuums. Sie schließt zwar, wie wir gesehen haben, unmittelbar den Glauben ein, daß was für mich denknotwendig ist, es auch ist für andere denkende Wesen. Aber welche Garantie gibt es dafür, daß nicht ein Irrtum des Individuums, der vom Bewußtsein unmittelbarer Evidenz begleitet ist, als allgemeingiltig ausgegeben werde?

Und daran schließt sich die weitere Frage: was bleibt überhaupt für die Erkenntnistheorie zu tun übrig, wenn, wie es nach dem Bisherigen scheint, die Hauptsache, die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnisprinzipien, auf Grund subjektiver Gewißheit vorausgesetzt werden muß?

Die Antwort auf beide Fragen wird in der Methode der Erkenntnistheorie liegen müssen. Vorerst haben wir noch unseren Rückblick über die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zu vervollständigen durch eine kurze Erörterung derjenigen, welche in der Annahme der Mitteilbarkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchung und ihrer Ergebnisse enthalten sind.

III. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen hinsichtlich der Mitteilbarkeit der Untersuchung.

Ein wissenschaftlicher Gedanke ist für uns zu voller Klarheit erst dann herausgearbeitet, wenn er sprachlichen Ausdruck gefunden hat, und so ist mit jeder wissenschaftlichen Untersuchung die Vorstellung unzertrennlich verknüpft, daß sie selbst und ihre Ergebnisse mitteilbar an andere Menschen sein müssen. Auch der Forscher, wel-

cher sich anschickt, das menschliche Erkennen zu kritisieren, auch der Kritiker der Vernunft beginnt seine Arbeit nicht ohne die Annahme, daß die sprachlichen Formen, in welche er seine Arbeit kleidet, auch für andere verständlich und beweiskräftig sein müssen. Es fragt sich, welche Voraussetzungen in diese Annahme mit eingeschlossen sind.

1. Das Verständnis der Wortbedeutungen.

Die Mitteilbarkeit der erkenntnistheoretischen, wie jeder wissenschaftlichen Untersuchung setzt in erster Linie voraus, daß die gebrauchten Worte, welche als Symbole der Begriffe gelten und doch nur in Form von gesehenen oder gehörten Buchstabenkomplexen übermittelt werden können, auch in dem Sinne desjenigen, der sie gebraucht, von den Lesern oder Hörern verstanden werden. Das Verstehen aber besteht darin, daß sich mit dem Schriftbild oder Klangbild des Wortes auf Grund vielfach eingeübter Assoziationen aus dem Vorstellungsmaterial des Lesers oder Hörers heraus die Bedeutung des Wortes verknüpft; d. h. das an sich nur in sinnlichen Zeichen Gegebene muß auf ein Geistiges gedeutet werden.

Die richtige Auffassung einer Untersuchung und ihrer Ergebnisse ist daher abhängig teils von dem Vorgang der Deutung selbst, teils von der Übereinstimmung der Bedeutungsvorstellungen, welche mit den Wortbildern verknüpft werden. Der erstere erfolgt nach der Analogie unseres eigenen Geisteslebens. Eine genauere Untersuchung desselben würde uns hier zu weit führen [1]). Für unsere Frage ist es nur erforderlich, die darin liegende Voraussetzung zu betonen, daß dieser Deutungsvorgang auf Grund einer Gleichmäßigkeit der Organisation

---

1) Vgl. darüber meinen Vortrag: „Die Aufgaben einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften" (Gießen 1904), der teilweise anknüpft an die Abhandlung von W. Dilthey, „Die Entstehung der Hermeneutik" (Philos. Abhandlungen, Sigwart gewidmet 1900, S. 185 ff.).

bei allen Urteilenden so weit übereinstimmt, daß durch dieses Medium die gleichmäßige Auffassung der Wortbedeutungen nicht gefährdet ist. Die Übereinstimmung dieser Bedeutungsvorstellungen selbst ist für den gewöhnlichen Sprachverkehr selbstverständliche Voraussetzung, und nur gelegentlich veranlassen Mißverständnisse zu einer Nachprüfung derselben. Anders verhält es sich in der Wissenschaft. Hier ist eine vorhergehende Vergewisserung über die Übereinstimmung der Wortbedeutung unumgänglich. Und diese Forderung wird um so dringender, je allgemeiner die Wortbedeutungen werden, und je geringer damit die Sicherheit ihrer Umgrenzung wird.

Es ist bekannt, in welchem Maße durch diesen Umstand das Verständnis der Kantischen Philosophie, insbesondere der Kantischen Kritik der reinen Vernunft erschwert wurde. Und doch muß Kant zu Beginn der Mitteilung seiner Untersuchungen das Vorhandensein solcher den Denkenden und Sprechenden gemeinsamen Wortbedeutungen auch für seine abstraktesten Begriffe schon voraussetzen. Der erste Satz der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft[1]) handelt von der „menschlichen Vernunft" als etwas allgemein Bekanntem, das von allen Lesern in demselben Sinne verstanden werden soll. Im weitern Verlaufe ist von der „Erfahrung" die Rede, von „Prinzipien" und dem „Vermögen, welches wir Verstand nennen".

Nun stellt man allerdings der Wissenschaft die Aufgabe, jene allgemeinen Vorstellungen zu Begriffen zu machen und dadurch eine feste Begrenzung und sichere Unterscheidung derselben gegenüber von allen übrigen zu ermöglichen. Die wissenschaftliche Verarbeitung des Vorstellungsmaterials wäre dann die allseitige planmäßige Vollendung dessen, was die Sprache überall schon ohne bewußte Absicht begonnen hat[2]). Man hat Kant vorgeworfen, er sei dieser wissenschaftlichen Forderung einer sorg-

---

1) Kr. d. r. V. S. 3. 2) Sigwart, Logik I², 316.

fältigen Definition der wichtigsten Begriffe, welche dazu nötigen, dieselben Wörter stets in demselben Sinne zu gebrauchen, allzuwenig entgegengekommen.

Aber auch wenn es gelänge, den Aufbau einer Wissenschaft durch ein System sorgfältiger Begriffsdefinitionen vorzubereiten, bliebe eine jenseits der Wissenschaft selbst liegende Voraussetzung übereinstimmender Wortbedeutungen bestehen. Am klarsten hat dies Sigwart in seinen Ausführungen über die „Analyse der Begriffe in einfache Elemente" gezeigt[1]). Die Mitteilung eines zusammengesetzten Begriffes ist ja möglich durch Angabe seiner Elemente und der Art ihrer Synthese. Aber die Elemente selbst müssen dann in jedem gleich sein und in gleichem Sinne kombiniert werden, wenn übereinstimmende Begriffe sich ergeben sollen. Es muß also ein Grundstock von Vorstellungen vorausgesetzt werden, welche nach durchaus übereinstimmenden Gesetzen in allen gebildet sind, und wir haben die Sicherheit übereinstimmender Begriffe nur in dem Maße, als wir der übereinstimmenden Gesetzmäßigkeit in der Bildung unserer Vorstellungen sicher sind. „Vollendung der Begriffsbildung hängt also von der vollendeten Einsicht in die Prozesse der Bildung unserer Vorstellungen und von der dadurch gegebenen Möglichkeit ab, jeden zur Vorstellung desselben zu veranlassen." Diese Einsicht wird aber um so schwieriger, je verwickelter der Bildungsprozeß unserer Vorstellungen, und je mehr er von äußeren Bedingungen, die notwendig individuell verschieden sind, und inneren Gesetzen zugleich abhängig wird. Nur eine vollendete Theorie der Vorstellungsbildung, welche zu den Aufgaben der Zukunft gehört[2]), könnte die Grundlagen dafür liefern.

Zum mindesten für den gegenwärtigen Stand unseres Wissens ist aber die Voraussetzung eines Grundstocks

---

1) a. a. O. S. 332 ff., vgl. dazu in meinem obengenannten Vortrag über die „Aufgabe einer Psychologie der Deutung etc." S. 13 f.

2) Sigwart a. a. O. S. 333.

übereinstimmender Bedeutungsvorstellungen, die an bestimmte Wortvorstellungen gebunden sind, unentbehrlich.

Dies gilt auch für die verhältnismäßig voraussetzungsloseste Wissenschaft, für die Erkenntnistheorie. Schon unsere Untersuchung der psychologischen Voraussetzungen derselben hat von einer bestimmten Seite her gewisse in den Wortbedeutungen liegende Voraussetzungen aufgezeigt, die nun auf Grund einer allgemeineren Erwägung ihre Bestätigung finden.

Auch diese Gruppe von Voraussetzungen gehört ja genau genommen zu jener Grundvoraussetzung der Erkenntnistheorie, die mit ihrem Ausgangspunkt, der gemeinen Erfahrung, dem „gemeinsten Verstandesgebrauch“ gegeben ist. Wörter als Symbole für Begriffe bilden das Handwerkszeug dieses „gemeinsten Verstandesgebrauchs“, ohne welches auch die Erkenntnistheorie ihre Arbeit nicht beginnen kann.

Aber noch von einer anderen Seite her liefert die Forderung der Mitteilbarkeit der Untersuchung eine Bestätigung der bereits festgestellten allgemeinen Voraussetzungen.

2. Die Anerkennung der Begründung.

Die Mitteilbarkeit der Untersuchung und ihrer Ergebnisse setzt voraus, daß nicht bloß die Bedeutung der Wörter, sondern auch der durch die Wörter zur Darstellung kommende Gedankenzusammenhang verstanden und anerkannt wird.

Gehen wir zur genaueren Prüfung dieser Voraussetzung von der Annahme aus, welche Kant an den Begriff der Mitteilbarkeit geknüpft hat. Es ist die „Kritik der Urteilskraft“, in welcher dieser Begriff eine wichtige Stelle einnimmt.

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, sollen sie nicht ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte sein, all-

gemein mitteilen lassen. Nun beruht das Geschmacksurteil auf einer Stimmung der Erkenntniskräfte, bei welcher das Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes das für die gegenseitige Belebung beider „Gemütskräfte" in Beziehung auf Erkenntnis überhaupt günstigste ist. Diese Stimmung kann nicht durch Begriffe, sondern nur durch das Gefühl bestimmt werden. Soll also das Geschmacksurteil allgemein mitteilbar sein, so muß sich diese Stimmung, mithin auch das Gefühl derselben allgemein mitteilen lassen. Die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls setzt aber bei denen, auf welche diese Mitteilbarkeit sich erstrecken soll, einen Gemeinsinn voraus, der dieselbe möglich macht. Als notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis fußt dieser Gemeinsinn nicht auf psychologischen Beobachtungen. Er kann nicht auf Erfahrung gegründet werden. Er will ja zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten. Er sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Er ist eine „bloß idealische Norm", unter deren Voraussetzung einem mit ihr zusammenstimmenden Urteil zwar nicht objektive, aber subjektive Notwendigkeit zukommt[1]). Genauer ist dieser „sensus communis aestheticus"[2]) „die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes d. i. eines Beurteilungsvermögens, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, die leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer

---

1) Kritik der Urteilskraft § 21, 22, 35. S. W. IV, 90 f., 150.
2) a. a. O. S. 161. Anm.

eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert, welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in unserem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustands, acht hat"[1]).

Eine Prüfung der Frage, ob und inwieweit dieser Kantische „Gemeinsinn" eine unentbehrliche Voraussetzung ist, führt zunächst zu einer Ergänzung und Berichtigung. Kant stellt dem allgemein mitteilbaren Geschmacksurteil die nicht allgemein mitteilbare Sinnesempfindung gegenüber. Die spezifische Qualität der letzteren soll sich als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen lassen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe. Dies lasse sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So könne dem, welchem der Sinn des Geruches fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden, und selbst wenn er ihm nicht mangle, könne man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben[2]). Aber das Geschmacksurteil bezieht sich doch stets auf ein bestimmtes Objekt? Die allgemeine Mitteilbarkeit desselben wird daher nicht bloß von dem „gemeinschaftlichen Sinn" der Urteilenden abhängig sein, sondern auch davon, daß dieselben bei der Wahrnehmung des betreffenden Objekts übereinstimmende Empfindungen haben. Soll es überhaupt auch nur subjektiv notwendige Geschmacksurteile geben, so müssen wir bei aller Irrtumsmöglichkeit in der Subsumtion des einzelnen Falles unter die Regel[3]) darauf rechnen können, daß die „gemeine Auffassung des Gegenstandes"[4]) dieselbe ist, daß dasselbe Objekt auch in andern Menschen denselben Sinneseindruck hervorruft. In der Tat glauben wir auch sicher zu sein, daß ein anderer die nämliche Empfindung von einer Blume

1) a. a. O. S. 159. 2) S. W. IV, 156.
3) a. a. O. 89, 155. 4) a. a. O. S. 157.

z. B. von ihrem Geruch, ihrer Farbe oder Form habe, die wir davon haben, sofern er nämlich normal organisiert ist. Fehlt ihm der Sinn des Geruchs, so kann ihm allerdings diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden, genau so, wie ohne die Voraussetzung jenes „Gemeinsinns" das Geschmacksurteil niemand angesonnen werden kann. Wenn also Kant im Interesse der Ausschaltung „subjektiver Privatbedingungen" empfiehlt, das was in unserem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, „so viel möglich" wegzulassen, so ist dieses „so viel möglich" sehr stark zu betonen und so umzudeuten, daß dabei die Übereinstimmung der Empfindungen selbstverständliche Voraussetzung ist. Die allgemeine Mitteilbarkeit des Geschmackurteils setzt also nicht bloß einen „gemeinschaftlichen Sinn", eine Gattungsorganisation des menschlichen Gefühlslebens voraus, sondern auch eine Gattungsorganisation der Sinnesempfindung.

Was aber schon von der allgemeinen Mitteilbarkeit des subjektiv-notwendigen „Geschmacksurteils" gilt, das gilt noch mehr von derjenigen des objektiv-notwendigen „Erfahrungsurteils". „Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe" [1]). Die zum Geschmack erforderliche Proportion der Erkenntnisvermögen ist daher auch für den gemeinen und gesunden Verstand vorauszusetzen [2]). Hier trifft Kant zusammen mit denjenigen Voraussetzungen der Mitteilbarkeit, die wir als Deutung kennen gelernt haben. Sie sind nur von den einzelnen Wortbedeutungen auf den Zusammenhang derselben im Urteil auszudehnen, und wir haben dann die Annahme einer auf das Verhältnis der Einbildungskraft und des Ver-

1) S. W. IV, 161. 2) S. W. IV, 158.

standes sich erstreckenden Gattungsorganisation als Voraussetzung auch der Erkenntnistheorie.

Außerdem aber wird von Kant mit Recht als selbstverständlich angenommen, daß eine Mitteilbarkeit der Verstandes-Erkenntnis überhaupt ohne die Voraussetzung einer allen Erkennenden gemeinsamen Verstandesorganisation des „gemeinen Menschenverstandes“, eines „sensus communis logicus“ [1]) nicht denkbar ist. Damit berühren sich die aus der Forderung der Mitteilbarkeit sich ergebenden Voraussetzungen mit den im Ausgangspunkt derselben liegenden. Beide hängen so enge zusammen, wie Sprache und Denken überhaupt. Darum erscheint auch bei Kant die Idee des Gemeinsinns nicht bloß als Voraussetzung der Mitteilbarkeit der Geschmacksurteile, sondern auch direkt als Voraussetzung der Deduktion derselben, als das „subjektive Prinzip“, mit welchem die Möglichkeit gegeben ist, nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe und doch allgemeingiltig zu bestimmen, was gefällt oder mißfällt [2]). Analog führen auch die Voraussetzungen der Mitteilbarkeit des Erkenntnisurteils auf die Voraussetzungen der Erkenntnis überhaupt, auf die gemeine Erfahrung und den gemeinen Menschenverstand zurück, und wir dürfen in den aus der ersteren sich ergebenden Voraussetzungen eine Bestätigung und Ergänzung der letzteren sehen.

Aber noch von einer anderen Seite her interessiert uns dieser Parallelismus des Erkenntnisurteils und des Geschmacksurteils hinsichtlich der in der Forderung ihrer Mitteilbarkeit liegenden Voraussetzungen.

Der „Gemeinsinn“ ist eine „idealische Norm“, er berechtigt zu Urteilen, die ein Sollen enthalten und macht Urteile a priori möglich. Aber er ist zugleich eine gegebene Eigentümlichkeit der menschlichen Gattung, vermöge welcher wir dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen voraussetzen. Wie wir früher

1) a. a. O. S. 158 ff., 161.
2) a. a. O. § 20, 38, S. 89, 154 f.

gehört haben, gilt nach Kant Annehmlichkeit auch für vernunftlose Tiere, das Gute für jedes vernünftige Wesen überhaupt, Schönheit aber nur für Menschen d. i. tierische aber doch vernünftige Wesen. Das Sollen im ästhetischen Urteile ist daher ein bedingtes[1]), und die zugrunde liegende menschliche Organisation ist als gegebene etwas Zufälliges, das auch anders sein könnte. Dies ist unter ähnlichen Bedingungen mit voller Deutlichkeit ausgesprochen in den parallelen Ausführungen der teleologischen Urteilskraft. Der Begriff eines Naturzweckes wird uns nur möglich durch eine Eigentümlichkeit unseres, des menschlichen Verstandes, durch eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit desselben[2]). Wir werden diese Zufälligkeit ebenso dem Gemeinsinn zuschreiben müssen.

Also auf der einen Seite eine Norm, ein Sollen, ein Prinzip a priori, welchem Allgemeinheit und Notwendigkeit als Hauptmerkmale zukommen, auf der andern Seite eine zufällige Organisation, von welcher diese Norm, dieses apriorische Prinzip abhängig ist, und auf welche genau paßt, was Kant vom Empirischen im Gegensatz zum Apriorischen sagt: „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne.“ Setzen wir diese Tatsache zu früheren Ergebnissen in Beziehung, so haben wir hinsichtlich dieser Einschränkungen des Geltungsgebietes eigentlich ein dreifaches Apriori: Das Apriori der reinen Anschauung, des Geschmacksurteils und der Zweckbetrachtung, das für alle Menschen gilt, das Apriori der Kategorien, das für alle endlichen vernünftigen Wesen, und das Apriori des Sittengesetzes, das (abgesehen von seiner imperativischen Form) für alle vernünftigen Wesen überhaupt gilt. Wie sich uns früher ergeben hat, wollte Kant durch die Ausdehnung auf alle „vernünftige Wesen“ die Giltigkeit der höchsten Gesetze der Zufälligkeit einer Sonderorganisation ent-

1) a. a. O. S. 89. 2) a. a. O. § 76, S. 296 f.

rücken. Aber eine Gattungsorganisation „vernünftiger Wesen“ ist nicht weniger etwas Gegebenes als diejenige einer menschlichen Gattung. Die Überzeugung also, daß durch jene Zufälligkeit der zugrunde liegenden Organisation die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Apriorischen nicht angetastet wird, liegt jenseits aller wissenschaftlichen Beweisführung, sie ist eine Voraussetzung, mit welcher der Erkenntnistheoretiker bereits an seine Aufgabe herantritt, und die zuletzt in einem Glauben wurzelt.

Kapitel II.

Die Methode der Erkenntnistheorie.

Unsere bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß der Erkenntnistheoretiker an seine Arbeit bereits mit einer Anzahl grundlegender Voraussetzungen herantritt, die er ihrerseits nicht erst beweisen kann. Auch der Ausweg, diese Voraussetzungen zunächst als vorläufige Annahmen gelten zu lassen, um ihre Giltigkeit nachträglich zu begründen, hat sich uns als unzulänglich erwiesen. Durch die Gesamtheit dieser Voraussetzungen ist nun die Methode der Erkenntnistheorie wesentlich bedingt, und es handelt sich in der Hauptsache nur darum, aus den bisherigen Ergebnissen das Fazit zu ziehen.

Wir greifen zuerst den Hauptpunkt heraus, um daran die weiteren Fragen zu knüpfen. Wir haben gesehen, daß die objektive Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien von der Erkenntnistheorie bereits vorausgesetzt werden muß. Daraus folgt für die Methode zunächst das Negative, daß sie nicht Gegenstand eines Beweises sein kann. Aber irgend welche Möglichkeit muß doch bestehen, das Objektiv-Giltige vom nicht Objektiv-Giltigen zu unterscheiden. Die Erkenntnistheorie darf sich daher der Frage nach dem Kriterium der objektiven Giltigkeit nicht entziehen. Sie wird zweitens das Verfahren aufzeigen müssen, welches sie in der Aufstellung der Erkenntnisprinzipien selbst befolgt, und sie wird endlich die Methode zu untersuchen haben, durch welche die Tragweite dieser Erkenntnisprinzipien, die Grenzen ihrer Anwendung bestimmt werden.

A. Das Kriterium der objektiven Giltigkeit.

Für Kant sind objektive Giltigkeit und notwendige Allgemeingiltigkeit Wechselbegriffe. Das Objekt bleibt ja an sich selbst immer unbekannt. Erfahrungsurteile werden daher ihre objektive Giltigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes, sondern bloß von der „Bedingung der Allgemeingiltigkeit der empirischen Urteile" entlehnen[1]). Urteile sind daher entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie mit notwendiger Allgemeingiltigkeit oder, wie Kant sich auch ausdrückt, in einem „Bewußtsein überhaupt" vereinigt werden"[2]).

Das „Bewußtsein überhaupt" ist das Korrelat des „Gegenstandes überhaupt". So wenig es einen „Gegenstand überhaupt" neben den einzelnen Gegenständen gibt, so wenig gibt es ein Bewußtsein überhaupt neben den einzelnen Bewußtseinen. Diese Vereinigung der Vorstellungen geschieht also tatsächlich doch stets in einem einzelnen Bewußtsein, und da der einzelne Urteilende die Allgemeingiltigkeit nicht erst durch Vergleichung mit anderen konstatiert, sondern ohne weiteres unter dem Einfluß einer gewissen subjektiven Notwendigkeit im einzelnen Fall annimmt, so muß er ein unmittelbares Kriterium besitzen, das es ihm ermöglicht, Allgemeingiltiges vom Nicht-Allgemeingiltigen zu unterscheiden. Dabei können wir, soweit es auf dieses Kriterium ausschließlich ankommt, mit Kant objektive Giltigkeit und Allgemeingiltigkeit als Wechselbegriffe betrachten. Der Maßstab der Giltigkeit unseres Erkennens kann niemals auf einer Vergleichung unserer Vorstellungen mit dem von diesen Vorstellungen unabhängigen Gegenstand beruhen, der ja eben als verglichener zu einem vorgestellten würde, sondern auf einem Moment, das die

1) Prolegomena § 19. S. W. III, 59.
2) a. a. O. §. 23, S. 66.

Giltigkeit für alle Denkenden und für alle möglichen Fälle verbürgt. Die letzteren beiden Seiten der Allgemeingiltigkeit, die von Kant gelegentlich als objektive und subjektive Allgemeingiltigkeit unterschieden, von Fries unter dem Begriff der subjektiven Allgemeingiltigkeit zusammengedacht werden[1]), sind ja im erkenntnistheoretischen Begriff der Allgemeingiltigkeit stets vereinigt zu denken.

Bezeichnen wir genauer, um den Doppelsinn der „objektiven Giltigkeit" zu berücksichtigen, die Giltigkeit für alle denkenden Subjekte als Allgemeingiltigkeit, die Giltigkeit in Beziehung auf einen jenseits unseres Bewußtseins liegenden Gegenstand (die „objektive Giltigkeit" des herkömmlichen Sprachgebrauchs) als Seinsgiltigkeit[2]), so können wir zusammenfassend sagen: auch wenn es eine Seinsgiltigkeit geben sollte, so ist jedenfalls das Kriterium derselben stets identisch mit demjenigen der Allgemeingiltigkeit.

I. Das Evidenzgefühl als individuelles Erlebnis.

Nach Kant ist das Kriterium der objektiven Giltigkeit eines Urteils die allgemeingiltige Bestimmung der in demselben enthaltenen Vorstellungsverknüpfung durch einen Verstandesbegriff. Wie aber, wenn es sich um die objektive Giltigkeit der Kategorien selbst handelt? Sie wird in der transzendentalen Deduktion nachgewiesen, indem sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt erkannt werden. Wir haben daher als Kriterium ihrer objektiven Giltigkeit das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung anzusehen.

Nun hat sich uns aber bereits ergeben, daß auch die transzendentale Deduktion die objektive Giltigkeit der anzustellenden Untersuchung bereits voraussetzt. Es muß also ein von jenem Ergebnis der Vernunftkritik unabhängiges Kriterium geben, welches den Kritiker der Er-

---

1) Vgl. dazu im I. Teil dieses Werkes S. 114 f.

2) Mit Volkelt, Erfahrung und Denken S. 27.

kenntnis bei seiner Untersuchung leitet. Die in dieser Untersuchung gewonnene Erkenntnis wird in Urteilen ausgesprochen, und die darin sich vollziehende Bejahung oder Verneinung kann zuletzt auf nichts anderem beruhen, als auf einem unmittelbaren Gefühl der Evidenz, das den Einzelnen veranlaßt, gerade dieses Urteil und kein anderes auszusprechen. Man mag die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Evidenzgefühls einschätzen, wie man wolle, als letztes Kriterium auch der erkenntnistheoretischen Untersuchung wird es zugegeben werden müssen. Auch für denjenigen trifft dies zu, welcher die Erkenntnis in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande sieht. Auch für ihn ist nicht die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande das eigentliche Kriterium der Wahrheit, und zwar nicht bloß deshalb, weil eine Vergleichung der Vorstellungen mit den Dingen an sich nicht möglich ist, sondern auch, weil das bei dieser Vergleichung ausgesprochene Urteil selbst ein Anerkennen oder Verwerfen einschließt und eben damit ein Gefühl voraussetzt[1]).

Unter den modernen Logikern, welche diese Auffassung ablehnen, hat Husserl am eingehendsten seinen Standpunkt begründet. Evidenz sei kein akzessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urteile anschließe. Es sei überhaupt nicht ein psychischer Charakter von einer Art, die sich an jedes beliebige Urteil einer gewissen Klasse (sc. der sog. „wahren“ Urteile) einfach anheften ließe; als ob der psychologische Gehalt des betreffenden, an und für sich betrachteten Urteils identisch derselbe bliebe, ob es mit diesem Charakter behaftet sei, oder nicht. Evidenz sei vielmehr nichts anderes als das „Erlebnis“ der Wahrheit. „Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem andern Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt erlebt sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im

1) Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, S. 107 f., Sigwart, Logik I^2, S. 16.

evidenten Urteil actuelles Erlebnis ist.“ Genauer: „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit“ [1]).

Ist auf diesem Wege wirklich jene Auffassung der Evidenz als eines „zufällig angeknüpften Gefühls“ beseitigt? In welchem Sinn kann denn überhaupt von einem „Erlebnis“ jener „Zusammenstimmung“, von einem „aktuellen Erlebnis“, welches im evidenten Urteil den Einzelfall der Idee repräsentiert, die Rede sein, als im Sinne eines Erlebnisses irgend eines Individuums, eines psychischen Vorganges im einzelnen denkenden Wesen? Man mag mit Husserl dem Idealisten recht geben, wenn er sagt, daß jeder Versuch, die idealen Einheiten des Denkens auf reale Einzelheiten zu reduzieren, in unabwendbare Absurditäten verwickle oder auch annehmen, daß das evident Geurteilte nicht bloß geurteilt, sondern im Urteilserlebnis selbst gegenwärtig ist [2]) — sobald wir die Evidenz als ein „Erlebnis“ betrachten, sei es auch das Erlebnis der „Wahrheit“ selbst, ist als Träger dieses Erlebnisses nur das einzelne Individuum denkbar.

Damit ist aber gegeben, daß die Evidenz als individuelles Erlebnis Gegenstand der Psychologie werden kann. Die Psychologie hätte von ihrem Standpunkte aus eine Bearbeitung dieser Tatsache zu liefern. So lange aber eine allgemein anerkannte Psychologie nicht vorliegt, hat die Erkenntnistheorie die psychologische Analyse dieses ihres ersten und eigentlichen Kriteriums selbst zu leisten. Sie wird dieses Evidenzgefühl als ein Lustgefühl aufzufassen haben, welches ein Bewußtsein der Notwendigkeit mit sich führt, so und nicht anders zu denken. Es wird sich dabei zeigen, daß dieses Evidenzgefühl nicht bloß bei ein-

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen I, (1900) S. 190, vgl. auch II, 594 f.

2) a. a. O. I, 188, 190.

zelnen Urteilen vorkommt, sondern auch verwickeltere Denkoperationen begleitet. Auf Grund jenes Abkürzungsverfahrens, das unter dem psychologischen Gesetze der Übung steht, ist es so möglich, Gedankengänge, die sich in ihrer sprachlichen Fassung weit ausspinnen würden, gleichsam gefühlsmäßig zu antizipieren. So vermag der Forscher das richtige Endurteil, in welchem eine Fülle von Gedankenfäden zusammenlaufen, vorauszuahnen. Die einzelnen Evidenzgefühle sind dabei zu Komponenten des umfassenderen, den ganzen komplizierten Erkenntnisvorgang leitenden Evidenzgefühls geworden.

Aber für eine solche psychologische Untersuchung bleibt doch dieses Gefühl individuelles Erlebnis, und wenn es sich darum handelt, den allgemeinen psychischen Charakter dieses Erlebnisses festzustellen, so werden nur die etwaigen Besonderheiten des uns unmittelbar allein zugänglichen eigenen Fühlens durch vergleichende Beobachtung anderer, eventuell durch das gesamte in der Geschichte menschlichen Wissens vorliegende Material ausgeglichen.

Das Individuelle dieses Erlebnisses scheint aber da ein absolutes Hindernis zu bilden, wo an dasselbe die Forderung herantritt, ein Kriterium der Allgemeingiltigkeit des Erkennens und seiner Prinzipien zu liefern.

II. Das Evidenzgefühl als Mafsstab der Allgemeingiltigkeit.

Der Träger des einzelnen Erlebnisses ist das Individuum. Wie kann das individuelle Erlebnis die Grundlage des Allgemeingiltigen sein?

Man könnte sich dies zunächst so zurecht legen, daß der Forscher die im Evidenzgefühl liegende subjektive Notwendigkeit auf Grund der inneren Wahrnehmung konstatiert und bei der Gleichheit der menschlichen Organisation daraus den Schluß auf die Allgemeingiltigkeit zieht. Diesen Standpunkt hat besonders F. E. Beneke vertreten. Nach Beneke nennen wir das Urteil: Diese Lilie ist weiß, „wenn wir es auch aus einer völlig individuellen Erfahrung

geschöpft hatten", allgemeingiltig, „insofern es nämlich auf Gleichsetzung gleicher Geistestätigkeiten beruht, welche als solche in Jedem gleich sein müßten, der sie als Geistestätigkeiten in sich auffände". Die Allgemeinheit und Apodikticität der Urteile beruht dann in der „Wahrnehmung des im menschlichen Geiste wirklich Geschehenden" [1]).

Einer solchen Auffassung muß allerdings der Einwurf gefährlich werden, daß das Konstatieren einer Tatsache oder einer Anzahl von Tatsachen niemals Allgemeingiltigkeit begründen kann. Und wenn Beneke bemerkt, daß man die Entstehung eines absolut allgemeinen Urteils nicht mehr für unbegreiflich ansehen könne, wenn die Induktion, welche Wahrnehmungen zu einem allgemeinen Urteil zusammenfaßt, absolut vollständig vollzogen sei [2]), so ist hinzuzufügen, daß eine Bürgschaft für diese absolute Vollständigkeit der Induktion niemals in den Tatsachen selbst, niemals in den Einzelwahrnehmungen gegeben ist. Außerdem bedürften wir zur Vergleichung dieser Einzelwahrnehmungen und zu etwaigen Schlüssen, die wir daraus ziehen wollten, desselben Kriteriums, das wir erst auf diesem Wege gewinnen wollen.

Diese Unzulänglichkeit der Induktion hat dagegen Fries ganz wohl erkannt. Wie unsre Erörterung der Friesischen Lehre von der Induktion gezeigt hat, betrachtet er diese als ein durchaus unselbständiges Verfahren, das erst unter Zuhilfenahme allgemeiner und notwendiger Wahrheiten der reinen Vernunft zu allgemeingiltigen Resultaten führen kann. Für Fries, dessen Standpunkt in unserer Frage häufig mit demjenigen Benekes fälschlich zusammengeworfen wird, beruht auch jene unmittelbare Gewißheit keineswegs erst auf der Konstatierung oder inneren Wahrnehmung einer subjektiven Notwendigkeit, sondern sie liegt in der unmittelbaren Erkenntnis selbst. Unsere Selbst-

---

1) F. E. Beneke, Erkenntnislehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundlagen dargelegt. Jena 1820, S. 15, 52 f., 58, 60, 215.

2) a. a. O. S. 54.

besinnung auf diese Gewißheit ist erst ein sekundärer Vorgang, dessen Unterscheidung von jenem ersteren einen der Grundgedanken der ganzen Friesischen Philosophie bildet.

Stellen wir uns auf diesen Standpunkt und verbinden damit unsere Auffassung der Evidenz, so erscheint als das Kriterium der Allgemeingiltigkeit keineswegs die innere Wahrnehmung der Evidenz oder eine induktive Ableitung aus den Tatsachen der Evidenz, sondern das Evidenzgefühl selbst. Die Bedeutung dieses Unterschiedes leuchtet ein, wenn man die Evidenztheorie der skeptischen Anfechtung gegenüberstellt. Dies tut z. B. in der präzisesten Form Husserl, indem er bemerkt, die Auffassung der Evidenz als eines zufällig angeknüpften Gefühls könne dem Zweifel nicht entfliehen, der offenbar dem vollen Skeptizismus gleich komme, ob denn nicht, wo wir die Einsicht haben, daß U sei, ein anderer die Einsicht haben könnte, daß ein mit U evident unverträgliches U [1] sei, ob nicht überhaupt Einsichten mit Einsichten unlöslich kollidieren könnten usw.[1]). Dies würde jedoch nur dann zutreffen, wenn Einsichten mit Einsichten verglichen und daraus etwa ein Schluß gezogen würde. Das unmittelbare Bewußtsein in der Evidenz schafft aber unabhängig von jeder Vergleichung in dem Urteilenden selbst unmittelbare Gewißheit.

Die Widerstandsfähigkeit einer Erkenntnistheorie der Skepsis gegenüber kann an zwei Momenten gemessen werden, an dem Gewißheitsgrade der eigenen Überzeugung und an der Fähigkeit sich mit entgegengesetzten Urteilen abzufinden. In beiden Beziehungen ist die Evidenztheorie nicht schlimmer daran als andere Theorien. Der Grad der ersteren ist ein gleichmässig hoher und wurzelt in einem Vernunftglauben, der die Grundvoraussetzung alles Erkennens bildet. Wenn der Vertreter einer idealistischen Auffassung in den Akt des evidenten Urteilens die Einsicht verlegt, daß niemandes Einsicht mit der

---

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen I, 191.

unsrigen — wofern die eine und andere wirklich Einsicht ist — streiten kann, da dies ja nur heiße, daß, was als wahr erlebt und somit schlechthin wahr ist, nicht falsch sein kann [1]), so trifft dies mit unserer Evidenztheorie völlig zusammen. Genau derselbe Anspruch liegt im Evidenzgefühl als Kriterium der Allgemeingiltigkeit. Für beide Standpunkte besteht die Möglichkeit des Irrtums, einer erfolgreichen Bestreitung dessen, was als wahr erlebt wurde. Auch wenn man zugibt, daß die Giltigkeit nicht der Aussage als diesem zeitlichen Erlebnis zukommt, sondern der „Aussage in specie", der Aussage z. B. 2 × 2 ist 4, so ist doch das Kriterium dieser Giltigkeit ein zeitliches Erlebnis und eben damit die Irrtumsmöglichkeit prinzipiell gegeben. Dies entscheidet auch gegen die weitergehende Annahme von Fries, welcher der einzelnen unmittelbaren Erkenntnis unbedingte Wahrheit zuschreibt und alle Möglichkeit des Irrtums in die Reflexion verlegt [2]).

Allein ist nicht doch eine solche Theorie des Evidenzgefühls schlimmer daran als irgend eine andere, sofern erstens ein Gefühl einer Korrektur am wenigsten zugänglich erscheint, und zweitens der subjektive Charakter des Gefühls das ganze Problem der Allgemeingiltigkeit des individuell Erlebten in unlösbare Schwierigkeiten zu verwickeln droht?

Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so scheint allerdings zwischen der auf das Evidenzgefühl begründeten Einsicht des Einen A, daß U sei, und derjenigen des Andern B, daß ein mit U evident unverträgliches U^1 sei, ein unlöslicher Widerspruch zu bestehen. Gefühl steht gegen Gefühl. Die gleiche subjektive Notwendigkeit zwingt beide. Aber wenn wir uns nicht der früher gekennzeichneten Verwechslung zwischen dem Evidenzbewußtsein selbst und Schlüssen aus den Tatsachen der Evidenz schuldig machen wollen, so haben wir davon auszugehen, daß der Widerspruch überhaupt erst mit dem Moment einsetzt, in wel-

---

1) Husserl a. a. O. S. 191. 2) S. oben Teil I, Kap. VI.

chem U^1, etwa infolge einer Beweisführung von B, auch für A evident zu werden beginnt. Dann tritt als begleitendes Kriterium für A ein Evidenzgefühl ein, welches den Gegensatz durch Entscheidung für U oder U^1 oder für eine höhere Wahrheit überwindet. Eine logisch sich fortspinnende Kontroverse dieser Art müßte schließlich entweder bei einer Übereinstimmung bezw. Differenz der zugrunde gelegten Tatsachen oder bei den letzten Erkenntnisprinzipien ankommen. Wir könnten uns demnach Evidenzgefühle *höherer und niederer Ordnung denken*, von denen die ersteren die letzteren in sich aufnehmen oder anullieren würden und von denen die höchsten mit den Erkenntnisprinzipien selbst verbunden wären. Von einer solchen Hierarchie der Gefühle aus ist dann eine Korrektur des Einzelgefühls nicht mehr undenkbar.

Aber bietet denn ein solches Gefühl irgend welche Sicherheit, daß das von ihm bevorzugte Urteil Allgemeingiltigkeit besitzt? *Stellt es sich nicht mit derselben subjektiven Notwendigkeit ein bei den Wahnideen des Geisteskranken, wie bei den Denkoperationen des Forschers?* Ist hier die Gefahr einer *willkürlichen Verallgemeinerung des individuell Erlebten* überhaupt zu vermeiden?

Von klassischer Bedeutung ist für diese Frage die Stelle in Kants Kritik der reinen Vernunft, mit welcher er das „Präformationssystem“ zurückweist. Nach Kant sind nur zwei Wege möglich, auf welchen eine *notwendige* Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Wollte Jemand zwischen diesen zwei Wegen „noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder *selbstgedachte* erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an

welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) so würde (außerdem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wieder für den gedachten Mittelweg entscheidend sein, daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: Die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Giltigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist“ [1]).

Beginnen wir mit dem letztgenannten Punkt, so haben wir zunächst auf Grund unserer eingehenden Untersuchung des Begriffs des „vernünftigen Wesens“ bei Kant zu konstatieren, daß nach Kant selbst in der Tat die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der reinen Anschauungen und der Verstandesbegriffe von der Organisation der Subjekte abhängig ist. Die auf die ersteren sich gründenden synthetischen Urteile a priori gelten nur unter den besonderen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, da wir von den Anschauungen anders denkender Wesen gar nicht urteilen

---

1) Kr. d. r. V. 682 f.

können, „ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemeingiltig sind"; und ein anschauender Verstand bedürfte der transzendentalen Apperzeption und der Kategorien nicht. Natürlich könnte also auch Kant mit anders organisierten Subjekten über die Allgemeinheit und Notwendigkeit der apriorischen Formen nicht „hadern". Er muß, wie auch aus unserer Erörterung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie hervorgeht, stets darauf rechnen, daß die anschauenden und denkenden Wesen, auf welche die Allgemeinheit und Notwendigkeit sich bezieht, ebenso organisiert sind, wie er selbst, und daß also, um in unserer Sprache zu reden, das Evidenzgefühl sich bei ihnen mit derselben Sicherheit einstellt. Dieser Voraussetzung entgeht doch auch Riehl nicht, wenn er auf jene Stelle sich gründend sagt: „Die anthropologische Kritik beruht auf der Organisation des Denkens, die philosophische auf dem Begriff der Erfahrung. Psychologisch notwendig ist, was ich denken muß, transzendental, oder erkenntnistheoretisch wahr, was sich auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung bezieht, und dessen Beziehung auf diesen Begriff bewiesen werden kann"[1]. Diese erkenntnistheoretische Wahrheit würde nicht bestehen für denjenigen, welcher vermöge seiner Organisation diese Beziehung auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung nicht fassen könnte, und den Beweis dafür nicht anerkennen würde. Ohne die Voraussetzung dieser gemeinsamen Organisation ist jeder Appell an das vernünftige Denken, wie auch jede Berufung auf das Sittengesetz vergeblich. Dieselbe bildet also jedenfalls eine der Bedingungen der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis, da die letztere mit ihr variiert.

Damit ist allerdings noch nicht gesagt, daß die Begründung der Allgemeingiltigkeit in jener Tatsache der Organisation liegt. Nicht die Konstatierung dieser

---

1) Riehl, Der philos. Kritizismus I, 298 f.

Tatsache oder ein Schluß aus ihr veranlaßt den Urteilenden, sein Urteil für notwendig und allgemeingiltig zu halten, sondern das Gefühl der Evidenz als unmittelbares Motiv, von dem er dazu getrieben wird. Gerade dieses Gefühl und die durch dasselbe gewirkte Überzeugung veranlaßt ihn ja, über diese Zufälligkeit der Organisation hinauszugehen und die Gesetze des Denkens, wenn auch nicht die Formen der Anschauung als unbedingt und uneingeschränkt giltige zu betrachten. Diese Überzeugung ist aber zuletzt ein Glaube[1]) und wir haben gesehen, wie auch Kants Begriff der „vernünftigen Wesen“ nur dann die Zufälligkeit einer gegebenen Gattungsorganisation überwindet, wenn ein Vernunftglaube zugrunde liegt, für welchen die Existenz zeitlos giltiger Gesetze des Denkens im Voraus feststeht. Das kritische System bedarf also keineswegs bloß eines praktischen Vernunftglaubens, sondern auch eines spekulativen oder theoretischen, und für die bedeutende Rolle, welche Fries dem Glauben schon in seiner theoretischen Philosophie einräumt,

1) Auch die scharfsinnige Beweisführung, durch welche Husserl den Relativismus auf anderem, auf wissenschaftlichem Wege, durch deductio ad absurdum, zu überwinden sucht, dürfte nur unter der Voraussetzung zutreffen, daß das Ich Schöpfer der ganzen Welt nach Stoff und Form ist. Der Satz z. B.: „es gäbe nicht bloß für diesen oder jenen, sondern schlechthin keine Welt, wenn keine Spezies urteilender Wesen so glücklich konstituiert wäre, eine Welt anerkennen zu müssen“ (Husserl a. a. O. I, 121) fällt dahin, wenn man gegebene „Gegenstände“ annimmt, welche unser Gemüt auf gewisse Weise affizieren. Unter Voraussetzung einer bestimmten Organisation würde diese Affektion zu einer bestimmten Vorstellungswelt führen, unter Voraussetzung einer andern zu einer andern, vgl. Kants Zusatz der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. im 2. Satz des § 1 der transzend. Ästhetik: „uns Menschen wenigstens“ und die oben zitierte Stelle: „Es mag sein, daß einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften“, S. W. I, 497; vgl. auch Schopenhauers Lösung der „Antinomie“ zwischen der Abhängigkeit der ganzen Welt vom ersten erkennenden Wesen und der Abhängigkeit des letztern von der vorhergegangenen Kausalkette. S. W. I, 66 f.

sind im Kantischen System selbst die Vorbedingungen gegeben.

Wir mögen also noch soviel Scharfsinn aufwenden, die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis zu beweisen, die letzte Instanz auch für diese Beweisführung selbst bildet doch jenes Kriterium, das allgemeingiltiges Erkennen begleitet, und das wir mit Fries „Wahrheitsgefühl", oder mit modernen Logikern Bewußtsein der unmittelbaren Evidenz oder Evidenzgefühl nennen können. Der „Relativismus" läßt sich wissenschaftlich überhaupt nicht überwinden, wenn nicht durch den Hinweis, daß er selbst, von diesem jenseits der wissenschaftlichen Beweisführung liegenden Evidenzgefühl geleitet, für seine eigene Untersuchung Allgemeingiltigkeit voraussetzt.

Soweit die Erkenntnistheorie dieses Evidenzgefühl selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, kommt ihr jedenfalls keine eigene Methode zu. Als „Gefühl" oder als „Bewußtsein" in dem hier gebrauchten Sinne ist es zweifellos nur psychischer Vorgang und unterliegt als solcher der psychologischen Analyse. Auch metaphysische Betrachtungen ließen sich allerdings daran knüpfen. Man könnte für das Gefühl als solches den teleologischen Gesichtspunkt geltend machen, nach welchem wir in den Gefühlen die Kennzeichen einer Förderung oder Hemmung unseres körperlich-geistigen Lebensprozesses zu sehen haben. Das Evidenzgefühl wäre dann ein Kennzeichen des befriedigten Erkenntnistriebes und würde uns, im Zusammenhang des Weltganzen betrachtet, als eines der Mittel erscheinen, durch welche eines der höchsten Ziele menschlicher Entwicklung, das Ideal der Wahrheit, erreicht werden soll. Es wäre dann in der wissenschaftlichen Arbeit der Menschheit, welche diesem Ideale dient, das leitende subjektive Prinzip. Aber für das Kriterium der Allgemeingiltigkeit wäre damit nichts gewonnen, denn die Formen, in denen jenes Ideal seine Erfüllung finden soll, sind ja nur eine weitere Ausgestaltung der von diesem Evidenzgefühl bereits gebilligten Prinzipien. Wir würden also auch von

hier aus zunächst nur auf die weitere Frage nach der Aufsuchung dieser Prinzipien selbst geführt.

Das Evidenzgefühl als Kriterium der Allgemeingiltigkeit begleitet, wie alles objektiv giltige Erkennen, so auch die Untersuchung der Erkenntnisprinzipien, wenn wir gleich das Kriterium der letzteren etwa als Evidenzgefühl höchster Ordnung bezeichnen können. Eben darum ist aber auch mit der Feststellung der Untersuchungsmethode desselben über das spezielle Verfahren der Erkenntnistheorie nicht entschieden, und wir stehen vor der weiteren Frage, welches Verfahren die Erkenntnistheorie in der Untersuchung ihrer Prinzipien selbst einzuschlagen hat.

B. Die Methode der Untersuchung der Erkenntnisprinzipien.

In der erkenntnistheoretischen Untersuchung wendet sich das Erkennen auf sich selbst zurück. Es wird sein eigener Gegenstand. In der Frage nach der Methode der Erkenntnistheorie bei der Untersuchung ihrer Prinzipien gehen wir gleichsam noch einen Schritt weiter zurück und machen nun das Verfahren dieses sich selbst prüfenden Erkennens zu unserem Gegenstand.

Kant lag diese Problemstellung fern. Er unternimmt zwar die Kritik der reinen spekulativen Vernunft als ein „Traktat von der Methode", in welchem die reine Vernunft ihr eigenes Vermögen prüft. Aber dieses Prüfungsverfahren selbst wieder kritisch zu bearbeiten, kommt ihm nicht in den Sinn. Wo er die Selbsterkenntnis des Subjekts als eines denkenden behandelt, da tritt ihm dieselbe sofort unter den Gesichtspunkt der Paralogismen, nach welchen das denkende Ich nicht selbst Objekt der Erkenntnis werden kann, weil es selbst alle Erkenntnis von Objekten erst möglich macht[1]), oder er betont die Unmöglichkeit eines doppelten Ich, eines „Ich, als Subjekt des Denkens (in der

1) Vgl. besonders die früher besprochene Stelle Kr. d. r. V. Seite 700.

Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflektierende Ich) und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist" und eines Ich als „Objekt der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen" [1]). Wie er über die sich selbst zum Gegenstand werdende Wissenschaft denkt, spricht er gelegentlich in einem Brief an Tieftrunk [2]) aus, wenn er von Fichtes Wissenschaftslehre sagt: „Das bloße Selbstbewußtsein und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne, und selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser. Schon der Titel (Wissenschaftslehre) erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissenschaft und so ins Unendliche andeuten würde."

Wollen wir aber aus einzelnen Andeutungen und aus dem Gesamtstandpunkt Kants seine Methode bei der Aufsuchung und Begründung der Erkenntnisprinzipien bestimmen, so ist kein Zweifel darüber, daß Kant sie nicht als psychologische gelten lassen will.

I. Kants grundsätzliche Ablehnung einer psychologischen Aufsuchung und Begründung der Erkenntnisprinzipien und die Kritik von Fries.

Wenn Fries Kant vorwirft, daß er die empirisch-psychologische Natur seiner „transzendentalen" Untersuchung verkannt habe [3]), so sind in der Beurteilung dieses Vorwurfs zwei Fragen stets auseinanderzuhalten: die Frage, ob Kant selbst seine Vernunftkritik als eine im wesentlichen psychologische Untersuchung betrachtet wissen wollte, und die andere, ob er bei grundsätzlicher Ablehnung der psy-

---

1) Anthropologie, S. W. VII, b, 20.

2) Brief an Professor J. H. Tieftrunk vom 5. April 1798. S. W. XI, 190. 3) Siehe Teil I, S. 3 f.

chologischen Methode tatsächlich doch psychologisch verfuhr[1]). Die erste Frage ist zweifellos zu verneinen. Die Kritik der reinen Vernunft hat nicht bloß die reine Vernunft zu ihrem Objekt, sondern die von der Erfahrung unabhängige Vernunft ist zugleich das Werkzeug ihrer eigenen Prüfung. Die Kritik der reinen Vernunft ist, wie Vaihinger richtig sagt, „die Selbstprüfung des von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisvermögens“. Ihr Verfahren ist selbst ein rationales. Die Kritik ist zwar dem Dogmatismus, aber „nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß, jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein)“[2]). Die in der Kritik der reinen Vernunft geforderte Grenzbestimmung unserer Vernunft kann nur nach Gründen a priori geschehen[3]). Denn, daß meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, läßt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen. Es ist unmöglich, empirisch diesen scheinbaren Horizont unserer Erkenntnis zu erreichen[4]). Schlüsse aus Erfahrungsprinzipien entbehren überhaupt der Evidenz, welche vernunftnotwendigen Erkenntnissen zukommen soll, und sind dem Betrug der Sinne ausgesetzt. „Der Empirismus gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalismus aber auf einer eingesehenen Notwendigkeit“[5]). Eine jede Erkenntnis aber, die a priori feststehen soll, will für schlechthin notwendig gehalten werden, „und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll“[6]). Wie der „kritische Moralist“ nur rational verfahren[7]) kann, so kann auch auf dem Gebiete

1) Vgl. meine Schrift: Das Kant-Friesische Problem S. 30.
2) Kr. d. r. V. 29.
3) Kr. d. r. V. 579.
4) Kr. d. r. V. 580.
5) Kritik der prakt. Vernunft 13.
6) Kr. d. r. V. S. 7.
7) Kr. d. pr. V. S. 6.

der spekulativen Vernunft der durch den Skeptizismus entstandenen Verwirrung „nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeiten vorgebeugt werden“[1]). Man kann zwar von den Begriffen a priori, wie von aller Erkenntnis wenn auch nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, man kann eine „physiologische Ableitung“ derselben unternehmen, aber eine „empirische Deduktion“[2]) derselben gibt es nicht. Das sind „eitele Versuche, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat“[3]). „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein, denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“[4]). Empirische Psychologie muß daher „aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen“. Man wird ihr zwar „nach dem Schulgebrauche doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht allein so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmache,

1) Prolegomena § 57. S. W. III, 124 f.

2) Über das Verhältnis beider Begriffe siehe oben Teil I in dem Abschnitt über „das Verhältnis der Friesischen Deduktion zu verwandten Begriffen bei Kant“.

3) Kr. d. r. V. S. 105.

4) Prolegomena § 1. S. W. III, 15 f.

und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre, seine eigene Behausung wird beziehen können"[1]). In der Kritik der Erkenntnis handelt es sich ja nicht um das

---

1) Kr. d. r. V. 640. In den „Abhandlungen der Friesischen Schule, Neue Folge" (a. a. O. S. 278 u. 293) wird mir aus Anlaß meiner Anführung dieser und ähnlicher Stellen in meiner Schrift „Das „Kant-Friesische Problem" mehrfach vorgeworfen, ich habe dabei die Metaphysik mit der „transzendentalen Kritik" verwechselt. Dabei ist völlig übersehen, daß weder der Begriff der Metaphysik, noch der „Transzendentalphilosophie" noch das Verhältnis beider bei Kant eindeutig ist. Was Kant selbst von der Metaphysik sagt, daß der Name Metaphysik „auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, im gleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammenzufassen" (Kr. d. r. V. 634) das trifft vielfach für seinen eigenen Gebrauch des Wortes zu. Außerdem wird das Wort bald im ausschließlich immanenten, bald im ausschließlich transzendenten Sinne gebraucht (vgl. Vaihinger Kommentar I, 460 f.). Die „Transzendentalphilosophie" erscheint teils als „das System aller Prinzipien der reinen Vernunft", als eine „Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft", zu welcher die Kritik der reinen Vernunft nur im Verhältnis der Propädeutik steht (Kr. d. r. V. 45, 43 f., 637), teils gilt sie selbst, als Kritik der reinen Vernunft, vgl. Prolegomena S. W. III, 32 und besonders die Erklärung Kants in bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 7. Aug. 1799, wo es heißt: „Hiebei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloß eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie, nicht das System der Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe" S. W. XI. 154. Zweifellos ist aber (was auch aus der oben zitierten Stelle hervorgeht), daß Kant, wo er von dem Verhältnis der empirischen Psychologie zur

„Entstehen der Erfahrung", sondern um „das, was in ihr liegt". „Das Erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können"[1]). Auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" sagt Kant[2]), nachdem er den Begriff des Lebens, des Begehrungsvermögens und der Lust entwickelt hat: „Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das Übrige leistet die Kritik selbst", stellt also hier der Kritik der aus der Psychologie entlehnten Begriffe noch die Kritik selbst gegenüber. Dies gilt auch für die Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zugrunde gelegt werden. Wenn man „von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Notwendigkeit nicht heraus, wenn die Prinzipien bloß empirisch sind"[3]).

Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß eine Auffassung, wie diejenige Strasoskys[4]), unhaltbar ist, der, obwohl ihm sonst der Unterschied der Kantischen und Friesischen Philosophie fast bedeutender scheint als die Gleichheit, der Ansicht ist, in Beziehung auf die psychologische Natur seiner Untersuchung vertrete Kant ganz denselben Standpunkt wie Fries.

Metaphysik redet, die Unbrauchbarkeit der ersteren nicht bloß für das „System der reinen Vernunft", sondern für die ganze reine Philosophie mit Einschluß der Kritik hervorheben will.

1) Prolegomena § 22, S. W. III, 65.

2) Kr. d. pr. V. S. 8, Anmerkung.

3) Kritik der Urteilskraft, S. W. IV, 21.

4) H. Strasosky, J. F. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Eine Antikritik 1891. S. 3, 11.

Die Anhänger von Fries haben daher in der Regel einen anderen Weg eingeschlagen, die anthropologische Methode von Fries mit der Ablehnung der empirischen Psychologie in Einklang zu bringen. Sie suchten dem Begriff der Psychologie selbst eine andere Bedeutung zu geben. Unter den Vertretern dieser Auffassung ist in erster Linie Jürgen Bona Meyer zu nennen [1]. Auch er ist der Ansicht, Kants Auffinden des Apriorischen sei nichts anderes als eine psychologische Analyse der inneren Erfahrung und seine transzendentale Deduktion eine ebenfalls der Psychologie angehörige Rechtfertigung dieser Analyse. Aber er hält es für unrichtig, wenn Fries behauptet, Kant habe diese psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt. Kant hat allerdings die Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft von der Aufgabe der Vernunftkritik abgewiesen. Aber er meint damit nur die innere Erfahrung in einem beschränkten Sinne, nämlich die durch Induktion gewonnene innere Erfahrung. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß Kants Begriff der Erfahrung nicht eindeutig ist. Für gewöhnlich ist ihm Erfahrung allerdings das gemeinsame Produkt der von außen erregten Sinnesempfindung und des Verstandes, der diesen Sinnenstoff von innen bearbeitet. Nicht selten aber denkt er, wenn er von Erfahrung redet, mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Produktes. Erfahrung bedeutet ihm dann so viel wie Wahrnehmung äußerer Erscheinungen der Körper oder innerer Zustände der Seelen, oder auch so viel, wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltliche Erkenntnis. Nur die Ableitung der apriorischen Begriffe aus dieser letzteren Erfahrung lehnte Kant ab. In der Tat ist auch die Selbstbesinnung, die uns zur Entdeckung des Apriorischen führt, anders beschaffen als die Selbstbeobachtung, die uns zur Auffindung anderer Elemente und Gesetze unseres Seelenlebens führt. Daß jene durch wissen-

---

1) J. B. Meyer, Kants Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. Bonn 1869. Ders., Kants Psychologie. Berlin 1870.

schaftliche Analyse und Reflexion geleitete Selbstbesinnung der Weg ist, auf welchem er selbst zum Apriori gelangt sein wollte, ist in seinen Schriften klar ausgesprochen. Nur weil er ausschließlich die durch induktive Erfahrung gewonnene Kenntnis der Seele Psychologie nennen wollte, und die empirische von der rationalen Psychologie in unrichtiger Weise schied, hat er die psychologische Empirie so schroff von der apriorischen Erkenntnis abgewiesen. Nur vereinigt bilden beide zusammen die Psychologie als Wissenschaft und als solche die Grundlage auch der Vernunftkritik[1]).

Aber diese Lösung der Frage ist nur durch die im Begriff der Erfahrung liegende Unklarheit möglich. Wenn von psychologischer Analyse der inneren Erfahrung die Rede ist, kann niemals die „Erfahrung" im prägnanten Kantischen Sinne des durch den Verstand bereits bearbeiteten Rohstoffs der sinnlichen Eindrücke gemeint sein, sondern nur die Erfahrung in der von Kant ebenfalls häufig angewandten traditionellen Bedeutung der äußeren und inneren Wahrnehmung. Soll es also nicht auf einen bloßen Wortstreit hinauskommen, so bleibt es dabei, daß Kant jede Einmischung der Psychologie in das Geschäft der Erkenntniskritik ablehnt. Der Nachdruck liegt dabei ja nicht auf der Psychologie als solcher, sondern auf dem empirischen Charakter derselben. Wie man auch den Beitrag bezeichnen möge, welchen die Psychologie zur Kritik der reinen Vernunft liefert, er besteht jedenfalls in der Konstatierung von Tatsächlichem oder in der Ableitung aus Tatsächlichem und bringt damit ein Element des Zufälligen in die Begründung herein, durch welches Kant die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit gefährdet glaubt, und das er daher in jeder Gestalt ablehnen würde. Fries hat allerdings die „philosophische Anthropologie",

---

1) Ähnlich sucht sich auch Nelson a. a. O. S. 293 ff. zu helfen, wenn er auch im übrigen gegen J. B. Meyer die Behauptung von Fries aufrecht erhält, Kant habe die psychologische Natur seiner eigenen Untersuchung verkannt.

welche für ihn die Grundwissenschaft der Philosophie überhaupt bildet, von der empirischen Psychologie unterschieden[1]); aber ihr Verfahren ist doch dasjenige der Beobachtung der eigenen Vernunft, der Erforschung eines Tatsächlichen und damit in demjenigen Sinne eine empiristische Methode, in welchem Kant, wenn wir ausschließlich seine eigene Grundtendenz und die besprochenen Andeutungen darüber in Betracht ziehen, jeden Einfluß einer solchen auf das Verfahren der Vernunftkritik mit Entschiedenheit zurückweist.

Eine andere Frage aber ist es, die von der letztgenannten scharf geschieden werden muß, ob Kant dieser Grundtendenz tatsächlich treu geblieben ist, und inwieweit es überhaupt möglich ist, diese schroffe Scheidung zwischen der anthropologischen und der „transzendentalen" Methode durchzuführen. Damit berühren wir das anthropologische Grundproblem, das in voller Schärfe aufgestellt zu haben, das geschichtliche Verdienst der Friesischen Philosophie ist.

Man wird Fries nicht gerecht, wenn man mit Ulrici[2]) sich auf die Behauptung beschränkt, daß Fries eine durchgreifende Vermittlung Kants und Jakobis erstrebt habe. Da diese Auffassung seither häufig wiederkehrte, ist es vielleicht von Interesse, einige der wichtigsten Äußerungen von Fries selbst daraufhin zu prüfen, indem ich zugleich auf das früher über das Verhältnis zu Jakobis Gefühlslehre Gesagte zurückverweise.

Wenn Fries auch nach seiner eigenen Aussage aus Jakobis Schriften und besonders aus seinen philosophischen Romanen manche Anregung empfing, wenn er auch in der Hervorhebung des Glaubens und des Gefühls mit ihm zusammentrifft, so ist er sich doch bewußt, unabhängig von Jakobi seine eigenen Wege gegangen zu sein. Er sagt selbst darüber: „Mein Verhältnis zu Jakobi ist von den meisten Darstellern der Geschichte der Philosophie

---

1) Vgl. das Erste Kapitel im Ersten Teil dieses Werkes.
2) H. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie 1849, I, 377.

ganz falsch gefaßt worden. Mit seiner Philosophie, wenn von einer solchen zu sprechen ist, habe ich mich früher gar nicht befaßt, denn sein Spinoza hat für mich gar keine Bedeutung; nur die Klarheit seiner Rede gegen Mendelssohns demonstrative Methode mußte ich anerkennen; in seinem Streit gegen Kant meinte ich Jakobis Fehler sogleich einzusehen. So erhielt er auf die Ausbildung meiner philosophischen Ansichten gar keinen Einfluß. Als er mich aber nachher in Heidelberg wiederholt besuchte und mit mir über Philosophie verhandelte, lernte ich erst seine außerordentlich klare Auffassung fremder Ansichten und die scharfe Beziehung derselben auf die höchsten Zwecke der Philosophie einsehen und wurde dadurch geneigt, gern für ihn zu sprechen. In der Hauptsache konnte ich mich aber doch nie mit ihm vereinigen, weil es mir durchaus nicht gelang, ihm Kants transzendentalen Idealismus verständlich zu machen" [1]). Fries lobt zwar Jakobis Apell an den Glauben und seine Bekämpfung des Vorurteils, daß alle philosophische Wahrheit durch Beweise zu begründen sei [2]), aber er tadelt neben der Überspannung der Freiheitsidee [3]) besonders das Mißverständnis seiner Lehre von der Deduktion der Ideen. Wenn Jakobi von der Friesischen Deduktion der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung ableitet, daß jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugnis des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht sei, das ebensogut ein Hirngespinst sein könne, so fühlt darin Fries das Innerste seiner eigenen Lehre hart von ihm angegriffen [4]). Endlich muß ihm Fries

---

1) Nach handschriftlichen Aufzeichnungen, bei Henke, J. F. Fries, Leipzig 1867, S. 107. Vergl. auch Grapengießer, Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. Jena 1882. Selbst Fries' Lehre vom Gefühl ist nach seiner eigenen Bemerkung a. a. O. „von Jakobi ganz unabhängig entwickelt worden".

2) N. Kr. I, 13, 338. Fries, Von deutscher Art und Kunst 1812: „Jakobis Gabe und seine Fehler" S. 38 ff.

3) N. Kr. II, 265.

4) Von deutscher Art und Kunst S. 13 ff.

die allzu unbestimmte Sprache, das Schwankende im Gebrauch der anthropologischen Grundbegriffe vorwerfen, durch welche der wissenschaftliche Wert seiner Ausführungen herabgemindert werde; er gebe überhaupt keine Antwort auf die Frage, was ihm denn eigentlich wissenschaftliche Philosophie sein solle[1]).

Gewisse mit der Lehre Jakobis übereinstimmende Momente waren für Fries schon mit seiner Erziehung in der Herrnhuter Brüdergemeinde gegeben. Die grundlegende Gesamtposition seines wissenschaftlichen Denkens aber ist neben dem Einfluß seines Meisters Kant durch die mathematisch-naturwissenschaftliche Richtung seines Wesens[2]) mitbedingt, welche das Zurückgehen auf T a t s ä c h l i c h e s und die Methode der B e o b a c h t u n g ihm nahelegte. Indem er sich von dieser Methode in der anthropologischen Bearbeitung der Vernunftkritik leiten ließ, konnte er mit Recht auf die große Zahl psychologischer Voraussetzungen hinweisen, deren Vorhandensein bei Kant wir bei Gelegenheit der Besprechung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie konstatiert haben. Sein Haupteinwurf trifft jedoch nur unter bedeutenden Einschränkungen zu.

Fries geht in seiner Problemstellung aus von dem Kantischen Terminus „t r a n s z e n d e n t a l", und er glaubt, aus Kants eigener Begriffsbestimmung schließen zu müssen, daß unter transzendentaler Erkenntnis nicht sowohl die Erkenntnis a priori selbst, als die Erkenntnis von Erkenntnissen a priori verstanden werden müsse[3]). Nun ist dieser Kantische Begriff aber selbst mehrdeutig. Er wird nicht bloß häufig im Sinn von „transzendent" gebraucht, sondern seine Bedeutung wechselt gerade auch in dem von Fries bezeichneten für die Methodenfrage entscheidenden Punkt. Dies tritt schon in der oben besprochenen Doppelbedeutung der „Transzendentalphilosophie" hervor, die das eine Mal

1) a. a. O. S. 41, 43.

2) Die ihn z. B. instand setzte, in Heidelberg wie in Jena eine Professur der Physik zu übernehmen.

3) Siehe oben Teil I, S. 3 f.

als das „System aller Prinzipien der reinen Vernunft“, das andere Mal selbst als „Kritik der reinen Vernunft“ gefaßt wird. Dies verrät sich auch in der wechselnden Fassung der Definition der „transzendentalen Erkenntnis“, die sich nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft mit „unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt“, nach der zweiten Auflage „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll“, beschäftigt. Verschiedene Punkte, auf welche uns unsere bisherige Untersuchung geführt hat, besonders die Unterscheidung der transzendentalen von der metaphysischen Erörterung, der transzendentalen von der metaphysischen Deduktion, stimmen mit der letztgenannten Definition völlig überein; andererseits tritt z. B. die transzendentale Deduktion wieder in Gegensatz zur „empirischen Deduktion“, und der Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ wird auch einfach im Sinn des „nicht-empirischen Gegenstandes“ [1]) gebraucht. Wo Kant das Wort transzendental anwendet, hätten wir daher je nach dem Zusammenhang etwa folgende Umschreibungen einzusetzen: 1. jenseits der Erfahrung liegend (= transzendent); 2. die Prinzipien a priori enthaltend (z. B. „Transzendentalphilosophie“ „transzendentale Ästhetik“); 3. auf die Erkenntnis von Gegenständen überhaupt bezüglich (z. B. „transzendentale Logik“ im Gegensatz zur formalen); 4. auf die Möglichkeit der Erkenntnis a priori bezüglich (z. B. „transzendentale Erörterung“, „transzendentale Deduktion“).

Wenn also Fries von Kant behauptete, er habe den großen Fehler gemacht, die transzendentale Erkenntnis für eine Art der Erkenntnis a priori zu halten und ihre empirisch-psychologische Natur zu verkennen, so trifft diese Behauptung höchstens unter der Voraussetzung zu, daß man die letzte jener Bedeutungen isoliert und aus ihr die Konsequenzen zu ziehen sucht. Aber eben die Mehrdeutigkeit des Begriffes „transzendental“ bestätigt unseren frühe-

1) Kr. d. r. V. 122.

ren Satz, daß Kant die von Fries eingeführte Problemstellung im Grunde genommen fern lag.

Und doch war sie eine geschichtliche Notwendigkeit. Es mußte einmal die von Kant nur angedeutete Frage als Grundfrage gestellt werden: wie gelangen wir überhaupt zur Kenntnis dieser apriorischen Prinzipien?

Führt diese Fragestellung mit Notwendigkeit zur anthropologischen Methode, sofern diese Prinzipien doch in unserer Vernunft liegen und daher durch innere Wahrnehmung in ihr vorgefunden werden müssen? und kann deshalb auch ihre Begründung schließlich nur aus einer Theorie der Vernunft gegeben werden? Hat die bisherige Untersuchung die grundsätzliche Ablehnung eines psychologischen Verfahrens durch Kant ergeben, so hat die Beantwortung dieser Frage an das tatsächliche Verfahren Kants anzuknüpfen.

II. Kants tatsächliches Verfahren in der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien und die Versuche einer Ausschaltung des Empirischen.

Hinsichtlich der Erkenntnisprinzipien sind der Erkenntnistheorie zwei Aufgaben gestellt, diejenige ihrer Aufsuchung und diejenige ihrer Begründung. Kant hat die beiden Aufgaben als metaphysische und transzendentale Deduktion voneinander unterschieden, die ihre Parallele haben an der metaphysischen und transzendentalen Erörterung der reinen Anschauungen, des Raumes und der Zeit.

Es erhebt sich zunächst die Frage, welches Verfahren die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien einzuschlagen habe. Auch für Kant wie für Fries werden durch die Aufsuchung diese Formen nicht erst geschaffen, sondern sie sind als „dunkel“ gedachte Prinzipien in jedem menschlichen Verstande schon vorhanden, und es handelt sich nur darum, sie zu klarem Bewußtsein zu bringen und in systematischer Vollständigkeit zu ordnen. Die reine Form sinnlicher Anschauungen wird a priori „im Gemüte“ angetroffen

und von der Wissenschaft nur durch ein Verfahren der „Isolierung“ und der „Abtrennung“ des Nicht-dazu-Gehörigen ihrem Wesen nach festgestellt[1]). Ähnlich die Kategorien. „Wenn man ein Erkenntnisvermögen ins Spiel setzt“, sagt Kant, „so tun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit größerer Scharfsichtigkeit angestellt worden.“ Allerdings lasse sich nach diesem „gleichsam mechanischen Verfahren“ niemals mit Sicherheit bestimmen, wo diese Untersuchung vollendet sein werde. „Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zustande gebracht werden“[2]). Man könnte bei einer solchen auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe ihrer Vollständigkeit niemals gewiß sein; man würde niemals einsehen, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstand beiwohnen. Die Transzendentalphilosophie bedarf daher eines „Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“, welcher die systematische Vollständigkeit der Aufstellung garantiert. Eine solche ist deshalb möglich, weil diese Begriffe „aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen“.

Wir sehen, Kant gebraucht hier Ausdrücke, welche methodologisch betrachtet ganz auf Friesischem Boden stehen. Die Verstandesbegriffe sind vorhanden, es handelt sich darum, sie durch „Beobachtung“ zu finden, zu „sammeln“. Der Leitfaden, die formal-logische Tafel der Ur-

---

1) Kr. d. r. V. 49 f. 2) Kr. d. r. V. 87.

teile, deren erkenntnistheoretische Bedeutung uns früher beschäftigt hat, ist nur die Garantie der Vollständigkeit dieser Sammlung.

Da wir also in der „metaphysischen Deduktion" bereits vorhandene Begriffe „aufsuchen", so kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Methode derselben eine empiristische ist. Dieser empiristische Charakter des Verfahrens wird dadurch nicht aufgehoben, daß ein „transzendentaler Leitfaden" die Garantie der Vollständigkeit desselben bildet; denn er beruht auf der nach wie vor zutreffenden Tatsache, daß hier ein Vorhandenes konstatiert wird. Da dies geschieht auf Grund einer Beobachtung des „Erkenntnisvermögens", so liegt die Konsequenz nahe, daß es sich dabei um eine psychologische Aufgabe handelt. Auf diesen letzteren Punkt werden wir später zurückzukommen haben. Was uns zunächst daran interessiert, ist die empirische Seite dieses Verfahrens.

Es ist also tatsächlich so, was manchen Anhängern der Kantischen Erkenntnistheorie als ein Widerspruch erscheint, daß das Apriorische — mindestens zunächst — a posteriori erkannt wird[1]). Ein Widerspruch würde darin nur liegen, wenn mit dieser aposteriorischen Auffindung das Wesen des Apriorischen unvereinbar wäre. Folgen wir aber Fries in der strengen Scheidung beider Gesichtspunkte, der Erkenntnis a priori selbst mit ihrer allgemeinen und notwendigen Giltigkeit und der Erforschung dieser Erkenntnis; so ist dies keineswegs der Fall. Wie sollten wir auch des Apriorischen überhaupt habhaft werden, wenn es nicht in irgendwelcher faßbaren Form vorhanden wäre? Wie der kategorische Imperativ nur eine wissenschaftliche Formulierung des in der gemeinen praktischen Vernunft bereits Enthaltenen ist, so sind die apriorischen Formen des theoretischen Erkennens, wie unsre Untersuchung der Voraussetzungen der Erkennt-

---

1) K. Fischer, Die beiden Kantischen Schulen in Jena 1862. O. Liebermann, Kant und die Epigonen, 1865 S. 151.

nistheorie gezeigt hat, nur aufzufinden, wenn wir von dem „gemeinsten Verstandesgebrauche“ ausgehen.

Es scheint jedoch eine Möglichkeit zu geben, dieser Konsequenz einer empiristischen Methode in der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien zu entgehen. Das Erkennen selbst könnte als eine Tatsache besonderer Art betrachtet werden, welche jeder empiristischen Bearbeitung sich entzieht. Von der Annahme aus, daß diese empiristische Bearbeitung eine psychologische sei, hat diesen Standpunkt Cohen vertreten. Er ist dabei von der Erwägung geleitet, dass die Anerkennung solcher sachlicher Schranken für die psychologische Analyse das Symptom der Befreiung von einem psychologischen Vorurteil sei. Wenn man begreife, daß wir nicht verstehen können, wie es zugehe, daß wir Bewußtsein haben, gebe man damit nicht tatsächlich zu, daß es Elemente des Bewußtseins geben müsse, welche der psychologischen Analyse Widerstand leisten? „Was heißt denn, daß wir nicht verstehen, was Bewußtsein sei, anders, als daß wir nicht verstehen, was, sei es Raumbewußtsein, oder Substanzbewußtsein, oder Kausalitätsbewußtsein sei?“ Freilich darüber eben sei Streit, ob Raum, Substanz und Kausalität solche letzte Elemente des Bewußtseins seien. Jedoch zugegeben, daß über diese besonderen Fälle Streit sein dürfe, darüber könne doch nicht Streit sein, daß es irgend welche letzte Elemente des Bewußtseins geben müsse, denn in irgendwelchen Bestimmtheiten müsse der allgemeine Ausdruck des Bewußtseins doch gedacht werden. Wie sehr daher die Aufgabe berechtigt sei, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Bewußtseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu rekonstruieren, so involviere doch gerade diese Aufgabe selbst die Annahme hypothetischer Elemente, welche jedoch durchaus Elemente des Bewußtseins sein müssen, nicht etwa solche der Nervenbewegung sein dürfen. Eben diejenige Untersuchung der Tatsachen des Bewußtseins im Erkennen, welche der psychologischen Analyse unzugängliche, das will sagen, als a priori anzuerkennende Elemente des Bewußtseins feststelle, nenne

nun Kant eine „metaphysische Erörterung“. Und diese sei eine notwendige Vorbedingung der transzendentalen[1]).

Diese Auffassung begegnet jedoch dem Einwand, daß hier komplizierte, von einer großen Zahl elementarer Bedingungen abhängige Bewußtseinsvorgänge als psychologisch nicht analysierbare „Elemente“ des Bewußtseins gelten sollen. Hat man einmal zugegeben, daß wir im Apriorischen Tatsachen des Bewußtseins zu sehen haben, und daß die Aufgabe berechtigt ist, die Bestimmtheiten des ausgebildeten Bewußtseins zu zerlegen, und aus hypothetischen Elementen zu rekonstruieren, so kann diesem Zerlegungsverfahren nicht mehr von außerpsychologischen Erwägungen her Halt geboten werden. Als letzte Elemente werden dann nicht mehr solche komplizierte Resultate der Bewußtseinsentwicklung, sondern nur die einfachsten, die tatsächlich elementaren Vorgänge zu gelten haben, welche sich eben um ihrer Einfachheit willen nicht weiter zerlegen lassen, Vorgänge, wie sie z. B. die moderne Psychologie in den Empfindungen oder in den einfachsten Gefühlsqualitäten annimmt.

Die methodologische Bedeutung dieser Konsequenzen tritt am deutlichsten in der Anwendung auf bestimmte Gebiete der Geisteswissenschaften hervor, für welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie von besonderer Tragweite ist. Eine lehrreiche Auseinandersetzung findet sich darüber in dem Vortrag von E. Tröltsch über „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“[2]). Hier wird — völlig übereinstimmend mit Fries — der Satz aufgestellt: „die erkenntnistheoretischen Gesetze sind unterschieden von der bloßen psychologischen Tatsächlichkeit, können aber doch nur aus ihr hervorgeholt werden. Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie.“

---

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. 1885, S. 73f.

2) E. Tröltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem International Congreß of arts and sciences in St. Louis, Tübingen 1905. Vgl. besonders S. 21, 29 ff, 34, 39, 41 f.

Mit Recht wird dem unerträglichen Widerspruch gegenüber, der darin liegt, daß das empirische Ich der Erscheinung und das intelligible der an sich bestehenden Realität zugewiesen wird, während doch das intelligible Ich im psychologischen Ich autonom sich betätigen soll, darauf hingewiesen, daß die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen in Wahrheit nicht parallel nebeneinandergehen, sondern in demselben Objekt aufeinanderstoßen, und das Ineinander des Rationalen und des Empirischen innerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit betont. Diese beiden Seiten der Wirklichkeit schließen sich auch in der Religion zusammen, und der von der Religionspsychologie als Kern der Religion erkannte Mystizismus wird zuletzt erklärt als „die psychologische Aktualisierung des religiösen Apriori, in der erst jenes Ineinander von Notwendigem, Rationalem, Gesetzlichem und Tatsächlichem, Psychologischem, Besonderem zustande kommt, das die wirkliche Religion charakterisiert“[1]. Aber jenes „Rationale“ wird dann andererseits doch gegenüber der psychologischen Analyse als ein noli me tangere betrachtet, und die Feststellung der erkenntnistheoretischen Gesetze soll doch nicht selbst eine psychologische Analyse sein, sondern eine „Selbsterkennung des Logischen, vermöge deren es sich aus der bloß psychologischen Gemengelage herauszieht“[2].

Aber auch von diesem Standpunkt aus wird schließlich doch die Konsequenz nicht abzuweisen sein, daß wenn einmal eine intelligible oder rationale Bewußtseinswirklichkeit, welche mit der phänomenalen oder psychologischen in Wechselwirkung steht, und die Notwendigkeit einer Selbstbesinnung auf diese Wirklichkeit anerkannt ist, diese Feststellung eines psychischen Tatbestandes als psychologische Arbeit gelten müßte. Es fehlt dann an einem ausreichenden methodologischen Grund, ein solches Stück der gesamten Bewußtseinswirklichkeit der psychologischen Analyse zu entziehen. Der Eigenwert der Erkenntnisprinzipien, wie auch

---

1) a. a. O. S. 47 f. 2) a. a. O. S. 30.

in diesem Sonderfall ihrer Anwendung der Eigenwert der Religion wird ja dadurch nicht berührt. Als Bewußtseinswirklichkeit sind sie psychische Erlebnisse von besonderer Qualität, die wie alle anderen psychischen Erlebnisse, wenn auch psychologisch analysierbar, sich doch niemals in psychologische Begriffe restlos auflösen; die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit jener Prinzipien könnte ganz wohl in ihnen selbst liegen, auch wenn ihre Feststellung eine Aufgabe der Psychologie wäre. Ob auch das Verfahren der Begründung derselben auf psychologischem Boden ruhen würde, ist eine gerade von der Friesischen Problemstellung aus streng davon zu scheidende Frage.

Zuvor haben wir aber nochmals zu unserer Hauptfrage zurückzukehren. Wir haben bisher als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien, falls ihr Verfahren empiristischer Art ist, ausschließlich auf dem Boden der Psychologie bewegt. Trifft diese Voraussetzung tatsächlich zu?

Schon Fries hat, wie das erste Kapitel des ersten Teils dieses Werkes gezeigt hat, die philosophische Anthropologie, welche für ihn die Grundwissenschaft der Philosophie und die Grundlage seiner Vernunftkritik bildet, nicht mit der empirischen Psychologie identifiziert. Wir müssen noch wesentlich darüber hinausgehen, wenn wir den Ausgangspunkt aller Erkenntnistheorie uns vergegenwärtigen, wie ihn unsere Untersuchung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen festgestellt hat. Wir durften das Erkennen, in welchem sogleich die grundlegende Beziehung zwischen Subjekt und Objekt hervortrat, nicht in irgendwelcher erkenntnistheoretischen Bearbeitung als Ausgangspunkt benützen, da sonst der Zirkel ein vollkommener wäre, sondern nur in der ursprünglichen Form, wie es im „natürlichen Erkennen“ sich darstellt. Setzen wir nun voraus, daß dieser gesamte Tatbestand des Erkennens, zunächst soweit dabei die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien in Betracht kommt, in das Arbeitsgebiet der Psychologie fällt, so haben wir dabei bereits die eine Seite: das Objekt in

jenem ursprünglichen Sinne eines von uns und unserer Psyche unabhängigen Gegenstandes ausgeschaltet. Es wird dann nur noch nach seiner „subjektiven" Seite, nämlich eben ausschließlich als „gedachtes" in Betracht gezogen, und die Grundfrage, welcher Anteil an dem ganzen Vorgang dem Subjekt und welcher dem Objekt zuzuweisen sei, wäre damit im voraus entschieden.

Wir sehen also, es ist die „Beziehung auf den Gegenstand", welche uns hindert, unsere erkenntnistheoretische Aufgabe von Anfang an als rein psychologische anzusehen. Wir fassen dabei allerdings den Begriff des „Gegenstandes" hier nicht in derjenigen Bedeutung, in welcher Kants transzendentale Deduktion von dem „transzendentalen Gegenstand" handelt, als demjenigen, „was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand d. i. objektive Realität verschaffen kann", wobei die Beziehung auf den Gegenstand nichts anderes ist als die notwendige Einheit des Bewußtseins selbst[1]); auch nicht in dem später gebrauchten, durch den Parallelismus der „empirischen" und der „intellektuellen" Kausalität bedingten Sinn des von allen Erscheinungen unterschiedenen „intelligiblen Gegenstandes"[2]), sondern in jener ursprünglichen Bedeutung, in welcher die Beziehung auf den „Gegenstand" im tatsächlichen Erkennen, im „gemeinsten Verstandesgebrauch" enthalten ist, in dem Sinn, in welchem auch Kant im ersten Paragraphen seiner transzendentalen Ästhetik von „Gegenständen" redet, die unser „Gemüt affizieren".

Es ist möglich, daß die spätere wissenschaftliche Verarbeitung dazu gelangt, diesen Begriff des für das gewöhnliche Erkennen von unsren Vorstellungen unabhängigen „Gegenstandes" in eine synthetische Funktion des Bewußtseins aufzulösen. Aber diese Möglichkeit darf nicht im Ausgangspunkt schon vorweggenommen werden. Und auch wenn diese Möglichkeit Wirklichkeit wird, ist dadurch die Erkenntnistheorie noch nicht zur Psychologie geworden, denn sie

1) Kr. d. r. V. 122. 2) Kr. d. r. V. 432, 450.

unterscheidet sich von dieser eben dadurch, daß ihr Augenmerk hauptsächlich auf die im Erkennen vorgefundene Beziehung zwischen dem Subjekt und einem angeblich von diesem unabhängigen Objekt gerichtet ist. Dieses Hauptmerkmal bleibt für die Untersuchung selbst bestehen, auch wenn das Resultat in Beziehung auf die Unabhängigkeit des Objektes ein durchaus verneinendes ist. Denn das Verfahren, dessen man sich bedient, darf nicht dieses Resultat vorwegnehmen. Die Erkenntnistheorie wird auch dadurch nicht in Psychologie aufgelöst, daß wir, wie eine frühere Erörterung gezeigt hat, bei jedem Versuche, jenes Subjekt in seinem Unterschied vom Objekt genauer zu bezeichnen, psychologische Voraussetzungen machen, wobei eine gewisse Art von „Introjektion“ eine Rolle spielt. Die Beziehung auf den transzendenten Gegenstand bleibt ursprünglicher Bestandteil des tatsächlichen Erkennens.

Eine Antizipation des Resultates der Erkenntnistheorie zu Beginn der erkenntnistheoretischen Untersuchung liegt also überall vor, wo die letztere unter der Voraussetzung ihren Anfang nimmt, daß sich die Aufgabe der Erkenntnistheorie in einer psychologischen Beschreibung der Bewußtseinserlebnisse erschöpfe. Wenn z. B. Lipps in seiner die Erkenntnislehre mit einschließenden Logik[1]) von Anfang an die Erkenntnis als eine bestimmte Art von Bewußtseinserlebnissen beschreibt, wenn er zwar zwischen dem „Subjektivitätsbewußtsein“ und dem „Objektivitätsbewußtsein“ und neuerdings[2]) zwischen dem Haben von Be-

---

1) Th. Lipps, Grundzüge der Logik, 1893, 1, 3, 5 ff.

2) Th. Lipps, Die Wege der Psychologie, Vortrag, gehalten auf dem V. internationalen Psychologenkongreß in Rom 1905. Archiv f. d. ges. Psychol., VI. Band, 1. Heft, S. 3 ff. Die beiden andern hieher gehörigen Schriften von Lipps: „Bewußtsein und Gegenstände“ 1905 (Psycholog. Untersuchungen, herausg. von Lipps I 1) und „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik“ (Sitzungsber. der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayr. Akad. der Wiss. 1905, H. IV) konnte ich leider nicht mehr berücksichtigen.

wußtseinsinhalten einerseits und dem Denken von Gegenständen als einem Transzendenten andererseits scharf und klar unterscheidet, so berührt diese Unterscheidung doch so lange das erkenntnistheoretische Grundproblem der Beziehung auf den Gegenstand nicht, als dabei die Voraussetzung obwaltet, daß sie nichts anderes ist als Zergliederung der Bewußtseinserlebnisse. Wir haben damit das Transsubjektive, um dessen Bedeutung es sich gerade handelt, schon im voraus in den Kreis des Subjektiven eingeschlossen und eben damit allerdings auch die Wissenschaft, welche sich mit dem Verhältnis beider beschäftigt, zur Psychologie gemacht.

Dasselbe grundsätzliche Bedenken muß dem sonst ganz anders orientierten Standpunkt Machs entgegengehalten werden. Sehen wir die Empfindungen als Weltelemente an, erscheint uns die ganze Welt, sowie unser eigenes Ich als ein Zusammen von Empfindungskomplexen, so löst sich allerdings auch die Untersuchung des Erkennens in „Analyse der Empfindungen“ auf[1]). Aber jene Annahme ist selbst die erkenntnistheoretische These, die alles entscheidet, die deshalb nicht den Ausgangspunkt bilden und das Verfahren bestimmen kann. So wie wir das Erkennen vorfinden, und wie es auch der Erkenntnistheoretiker für den Gebrauch des praktischen Lebens als selbstverständlich voraussetzt, kündigt sich uns als wesentliches Merkmal desselben an die Beziehung auf von unserer Empfindung unabhängige „Gegenstände“ und fordert eben damit ein Verfahren, das sich nicht auf Analyse der Empfindungen beschränkt, auch nicht wie bei Mach von der Identität des Psychischen und Physischen ausgeht[2]).

---

1) E. Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 2. Aufl., 1900, S. 9 ff. Der Unterschied zwischen Mach und Avenarius scheint mir schon in der Wahl dieses Ausdrucks als ein viel größerer sich zu verraten, als Mach a. a. O. S. 42 zugeben will.

2) a. a. O. S. 33. In seinem neuesten Werk (E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung 1905

Damit haben wir nun bereits zu der anthropologischen Methode von Fries vorläufig Stellung genommen. Sie beruht auf dem Satze, daß unsere Erkenntnis der Welt immer nur eine Tätigkeit der Vernunft ist, daß daher die Erkenntniskritik nichts anderes als Untersuchung der Vernunft, also Anthropologie sein kann. Fries kann sich dabei, wie wir gesehen haben, zwar nicht auf die Grundtendenz der Kantischen Vernunftkritik berufen, die durchaus antipsychologisch ist, aber auf den tatsächlich vorhandenen psychologischen Einschlag im Kantischen System, und auf manche Partien desselben, in welchen das Verfahren einer psychologischen „Zergliederung des Verstandesvermögens" sehr nahe kommt.

Wir dürfen aber nur die schon zu Beginn der transzendentalen Ästhetik hervortretende objektive Seite seiner Erkenntniskritik etwas stärker betonen, um für unsere Auffassung die Anknüpfungspunkte zu finden. Die Affektion des „Gemütes" durch den „Gegenstand"[1]) kann überhaupt nicht wohl anders als in unserem Sinne verstanden werden, nämlich als eine Beziehung unserer Erkenntnis auf transsubjektive Gegenstände, die im tatsächlichen Erkennen vorgefun-

S. 5 ff.) betont Mach mit Recht, kein Denker könne mehr tun, als von der fertigen Weltansicht ausgehen, die er in sich vorfindet, und zu deren Bildung er absichtlich nichts beigetragen hat, und dieselbe unter Benutzung der Erfahrungen der Vorfahren weiter entwickeln und korrigieren. Aber dieses Weltbild enthält teils mehr teils weniger als Mach daran findet. (In jenem frappanten Bild unseres eigenen Leibes z. B. das Mach in seiner „Analyse der Empfindungen" (a. a. O. S. 13) gibt, vermögen wir uns nur allmählich zu orientieren — ein Beweis dafür, daß es uns im Grunde genommen fremd und im Laufe der Lebenserfahrung durch ein indirektes, wenn auch unbestimmteres Gesamtbild des eigenen Körpers ersetzt worden ist). Insbesondere gehören zu diesem Weltbild auch Gegenstände, welche als von unserem Vorstellen unabhängig gelten, in Beziehung auf welche also das gerade Gegenteil von dem ursprünglich behauptet wird, was dann Mach auch für das Verhältnis des Ich und seiner Objekte voraussetzt, wenn er das Gesamtverfahren in der Erforschung dieser Weltansicht auf die Ermittlung der Abhängigkeiten einer Mannigfaltigkeit vielfach voneinander abhängiger Elemente (a. a. O. S. 15) beschränkt.

1) Kr. d. r. V. 48.

den wird, um dann in der Kritik auf ihre wahre Bedeutung hin untersucht zu werden.

Die Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien wird sich also von einer bloß psychologischen Untersuchung stets dadurch unterscheiden, daß bei ihr die Beziehung auf Gegenstände, die als transzendent betrachtet werden, den Ausgangspunkt bildet. Das nähere Verhältnis beider Methoden wird sich erst bestimmen lassen, wenn wir nun auch das Verfahren der Begründung der Erkenntnisprinzipien kritisch betrachten.

III. Das tatsächliche Verfahren in der Begründung der Erkenntnisprinzipien bei Kant und Fries und seine Schwächen.

1. Die Begründung der Erkenntnisprinzipien überhaupt.

An Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien haben wir zwei Seiten zu unterscheiden, die Begründung der objektiven Giltigkeit der Kategorien überhaupt und die Begründung der objektiven Giltigkeit der einzelnen Kategorien.

Die erstere wird gegeben, indem die Einheit der Apperzeption als der transzendentale Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung und die Kategorien als Funktionsformen dieser Apperzeption nachgewiesen werden. Die Friesische Kritik war hauptsächlich gegen die „Verwechslung" dieser „Deduktion mit einem Beweis" gerichtet. Unsere eingehende Untersuchung des Verhältnisses von Deduktion und Beweis bei Kant[1]) hat gezeigt, dass von Fries zwar die Sonderstellung übersehen wurde, welche Kant dem mit der Deduktion nicht identischen, aber auf sie anwendbaren transzendentalen Beweis einräumt, daß aber Kant allerdings in der Deduktion einen eigentliche Beweis gesehen hat. Von hier aus erhält dann immerhin der Einwurf des Zirkels entscheidende Bedeutung, sofern der beginnende Beweis die Giltigkeit der Beweismittel bereits voraussetzt, und wir erkennen die Not-

1) Siehe Teil I, S. 152 ff.

wendigkeit der in unserer Musterung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erkannten, auch von Fries vorangestellten Grundvoraussetzung des Selbstvertrauens der Vernunft, ohne welches eine wissenschaftliche Untersuchung überhaupt nicht beginnen kann, und als dessen psychologische Grundlage wir ein Evidenzgefühl höchster Ordnung erkannt haben.

Der Versuch eines eigentlichen Beweises für die objektive Giltigkeit der Kategorien würde also seinen Zweck verfehlen, da er ohne die Voraussetzung einer objektiven Giltigkeit derselben Gedankenformen, ohne welche Erkenntnis von Gegenständen überhaupt nicht möglich ist, also eben dessen, was er beweisen will, überhaupt nicht beginnen kann [1].

Es bleibt also für den Versuch einer allgemeinen Begründung der Kategorien, wie der Erkenntnisprinzipien überhaupt keine andere Möglichkeit, als diejenigen Grundformen alles Erkennens aufzuweisen, welche von jenem Bewußtsein unmittelbarer Evidenz begleitet sind. Es handelt sich dabei nicht etwa um einen Induktionsbeweis. Der Erkenntnistheoretiker sammelt nicht etwa eine große Anzahl Fälle, in welchen jenes Evidenzgefühl höchster Ordnung eingetreten ist, um daraus Schlüsse auf die Bedingungen dieses Eintritts zu ziehen, sondern er folgt ja dabei dem eigenen Evidenzgefühl, und setzt voraus, daß bei der übereinstimmenden Gattungsorganisation der „vernünftigen Wesen“ [2] dieses Evidenzgefühl auch bei andern unter denselben Bedingungen eintreten wird.

2. Die Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien.

Aber wie wäre es auf dem bisher geschilderten Wege möglich, die Giltigkeit der einzelnen Erkenntnisprinzipien zu begründen, zu zeigen, warum gerade diese und

---

1) Vgl. hiezu besonders auch die klaren Ausführungen von L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie, 1894 S. 85 ff.

2) Siehe darüber oben S. 48 ff.

keine anderen die Erkenntnis von Gegenständen möglich machen?

Kant gibt dafür keinen Beweis. Er geht fast unvermittelt von der transzendentalen Apperzeption zu den Kategorien im allgemeinen als Bedingungen aller möglichen Erfahrung über. Das System der Kategorien ist ja bereits durch die metaphysische Deduktion aus der nur an einigen Punkten modifizierten traditionellen Tafel der Urteile abgeleitet und wird nur als Ganzes sanktioniert. In der transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage vermittelt allerdings die Urteilsfunktion ausdrücklich den Übergang der Beweisführung von der transzendentalen Apperzeption auf die Kategorien[1]), und „von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes", „nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption zustande zu bringen", heißt es, es lasse sich darüber „ebensowenig, ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktion zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind"[2]). Daß wir hier aber einen der schwächsten Punkte der Beweisführung haben, unterliegt keinem Zweifel. Nachdem sich Kant einmal auf die formale Logik berufen hat, ist jener Verzicht auf Angabe eines Grundes nicht mehr berechtigt. Denn wir haben es hier mit Ergebnissen der wissenschaftlichen Arbeit zu tun, die als solche der Begründung bedürfen und der kritischen Prüfung zugänglich sind, wie ja auch Kant selbst eine solche, wenn auch in sehr bescheidenem Maße, an ihnen vornimmt. Und diese Urteilstafel der formalen Logik soll nun die Bürgschaft für die Richtigkeit und Vollständigkeit der Kategorientafel der transzendentalen Logik liefern, die, von der formalen Logik klar geschieden zu haben, gerade eines der großen geschichtlichen Verdienste Kants ist. Es ist klar, daß in der letzteren keinerlei Garantie dafür gegeben ist, daß nun gerade diese und keine anderen Kategorien die

---

1) Kr. d. r. V. 667. 2) a. a. O. 668.

Erkenntnis des Gegenstandes möglich machen. Schon der „Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe" müßte dazu an dem charakteristischen Merkmal derselben, an der Beziehung auf den Gegenstand orientiert sein.

Von hier aus tritt nun aufs neue die große Bedeutung der Friesischen Problemstellung in helles Licht, die Bedeutung der Frage: „Wie kommt unsere Vernunft zu diesen Kategorien?"[1]) In betreff der Anschauungsformen tritt es auch bei Kant deutlich hervor, daß sie als tatsächliche Anschauungsart des Menschen vorgefunden werden. Die Frage nach dem Ursprung unserer Kenntnis von den einzelnen Kategorien wird dagegen verdeckt durch die metaphysische und die transzendentale Deduktion. Sie selbst oder das Material zu ihrer unmittelbaren Gewinnung müssen aber doch in irgendwelcher Form gegeben sein, um die vollständige Aufstellung und Begründung der Erkenntnisprinzipien möglich zu machen, und Kant hat selbst diese Ableitung aus einem gegebenen Tatsachenmaterial angedeutet, wenn er, wie unsere Besprechung seines Verfahrens der Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien gezeigt hat, von einer Sammlung und Beobachtung der Verstandesbegriffe redet, der gegenüber der logische Leitfaden nur die Garantie der Vollständigkeit, wie für die metaphysische, so eigentlich auch für die transzendentale Deduktion bieten würde.

Aber wenn Fries auch manche Mängel der Kantischen Beweisführung erkannt und das Problem richtig gestellt hat, so ist doch seine eigene Lösung hinsichtlich der Begründung der Erkenntnisprinzipien keineswegs einwandfrei. Die Friesische Erkenntnistheorie liefert zwar, wie unsere Erörterung der transzendentalen Deduktion in der „Neuen Kritik der Vernunft" gezeigt hat, eine beachtenswerte Umgestaltung der Kantischen Deduktion. Insbesondere ist der Übergang von der Tafel der Urteilsformen zum System der Kategorien näher begründet, die Kategorien der Relation treten bedeutsam hervor und der Begriff der Apperzeption differenziert sich nach verschiedenen Gesichtspunkten; ferner

1) Vgl. oben S. 4.

ist eine Deduktion auch der einzelnen Kategorien gegeben, die nicht bloß in dem viergliedrigen Schema der Urteilsformen ihre Begründung findet, sondern in dem Zusammentreffen mehrerer systematischer Gedankengänge, der „vier spekulativen Momente der Erkenntnis“: der Sinnesanschauung, der reinen Anschauung, der analytischen und der synthetischen Einheit und der Einteilung der Wissenschaft in empirische Erkenntnis, Mathematik, Logik und Metaphysik mit der Viergliederung der Urteile. Aber das gesamte Verfahren verläuft doch abgesehen von der anthropologischen Wendung und einigen bedeutsamen Neuansätzen, auf die wir zurückkommen werden, im ganzen in den Bahnen des Kantischen Schematismus. Die trotz der anthropologischen Methode unvermeidliche Beziehung auf den Gegenstand bringt eine gewisse Unklarheit herein[1]), und die vollen Konsequenzen jener Problemstellung sind nicht gezogen.

Nehmen wir hinzu, daß, wie sich früher ergeben hat, die anthropologisch-psychologische Methode als Antizipation des Resultats der Erkenntnistheorie schwerwiegende Bedenken gegen sich hat, so läßt sich als Resultat feststellen, daß sich auf die Frage nach der Aufsuchung und Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien weder bei Fries noch bei Kant eine befriedigende Antwort findet. Wir kehren daher zunächst zu unserem Ausgangspunkt zurück, um von hier aus eine Lösung unserer methodologischen Frage zu suchen.

IV. Die Unmöglichkeit einer besonderen erkenntnistheoretischen Methode.

1. Die Konsequenzen des Ausgangspunktes.

Als notwendiger Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ergab sich uns das „natürliche Erkennen“, wie es als Tatsache vorliegt, sowohl der „gemeinste Verstandesgebrauch“ als das erkenntnistheoretisch nicht beeinflußte wissenschaftliche Erkennen.

---

1) z. B. bei der Unterscheidung der „anthropologischen“ und der „philosophischen“ Logik, vgl. oben, Teil I, S. 127 ff.

Was uns, sobald wir diese Tatsache schärfer ins Auge fassen, als erstes entgegentritt, das ist der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Was Kant schon im ersten Satz seiner transzendentalen Ästhetik am Erkennen heraushebt, die Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände, was Avenarius als „empiriokritische Prinzipalkoordination“ von „Ich und Umgebung“ an die Spitze stellt, das bezeichnen wir in dieser allgemeinen Form als den ersten Schritt in der Analyse des Erkennens.

Weiter käme es nun darauf an, den Beitrag festzustellen, den jede dieser beiden Seiten zum Gesamtvorgang des Erkennens liefert. Für den naiven Realismus ist alles im Objekt gegeben, wie wir es wahrnehmen. geht in der Wahrnehmung in das Bewußtsein des Subjektes über und kann dann von diesem auch in der Abwesenheit des Objektes vorgestellt werden. Die älteste wissenschaftliche Erkenntnistheorie legt sich diesen Vorgang so zurecht, daß sich von dem Gegenstand selbst Bilderchen loslösen, die dann in die Sinnesorgane eindringen und so im Subjekt Vorstellungen hervorrufen, welche den Gegenständen gleichen. Die in der Geschichte der Philosophie fortschreitende Bearbeitung des Erkenntnisproblems hat dazu geführt, daß jener Anteil des Objektes am Erkenntnisvorgang mehr und mehr zugunsten des Subjektes eingeschränkt wurde.

Das Ferment dieser Entwicklung, soweit sie vorkantisch ist, bildete die Unterscheidung der primären und der sekundären Qualitäten, die im Grunde schon bei Demokrit sich findend von Galilei [1]) ausgesprochen und von Locke eingehend begründet wurde. Hatte man von diesem Standpunkt aus wenigstens den mathematisch-mechanischen Eigenschaften der Dinge eine von unserem Vorstellen unabhängige Existenz zugesprochen, so setzte Kants gewaltige Kritik gerade an diesem Punkte ein und wies nach, daß Raum und Zeit nicht an sich selbst objektiv, sondern

1) In seiner Schrift Il saggiatore, vgl. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, 1882 S. 136 f.

nur subjektive Bedingungen unserer Sinnlichkeit sind, die Erkenntnis eines Gegenstandes aber überhaupt erst möglich wird durch unsere Denkformen. Die Sphäre des „Objektes" wird damit auf den Stoff der Erkenntnis beschränkt; der Anteil des „Subjektes" aber erstreckt sich auf die gesamte Form derselben.

Der nächste Schritt in der Bearbeitung des Erkenntnisvorganges muss dann darin bestehen, die Formen im einzelnen aufzusuchen und zu begründen, deren Gesamtheit jene subjektive, jedoch stets durch die Beziehung auf das Objekt bedingte Seite unserer Erkenntnis ausmacht. Es gilt, die „dunkel vorgestellten Prinzipien" [1]), nach denen auch Kant den „gemeinen Verstand" urteilen läßt, ins klare Bewußtsein zu erheben. Den Erkenntnisprozeß aber und damit die ihn ermöglichenden Formen können wir unmittelbar immer nur an uns selbst beobachten. Wie in jeder anderen Wissenschaft, in welcher wir zunächst auf dieses individuelle Arbeitsgebiet angewiesen sind, begnügen wir uns aber auch hier nicht mit den Erlebnissen des eigenen Ich, sondern ziehen die Aussagen anderer mit heran. Dazu gehört nicht etwa bloß der kleine Kreis der unsern nächsten Verkehr bildenden Individuen, sondern das gewaltige Gebiet menschlicher Erkenntnis überhaupt, in Gegenwart und Vergangenheit, soweit dieselbe in faßbaren Äußerungen niedergelegt ist. Zu diesem umfassenden tatsächlichen Material rechnen wir also ebensowohl das wissenschaftliche Erkennen, soweit es nicht selbst schon erkenntnistheoretisch beeinflußt ist, als den „gemeinsten Verstandesgebrauch". Denn auch das erstere gehört — abgesehen von einigen zur Erkenntnistheorie hinüberführenden Disziplinen wie der Sinnesphysiologie und gewissen Teilen der Physik — zum „natürlichen Erkennen", das sich selbst noch nicht zum Gegenstande geworden ist. Dabei ist aber unser eigenes Erleben stets das Primäre [2]), da wir nur nach Analogie der

1) Kant, S. W. IV, 89.

2) Dies scheint mir auch für die Ausführungen Windelbands in der „Philosophie des 20. Jahrhunderts" (in dem Abschnitt „Ge-

dieses Erleben offenbarenden Äußerungen die sinnlichen Zeichen zu deuten[1]) vermögen, in welchen die Erkenntnis anderer Menschen und damit das Verständnis des der Menschheit eigenen Erkenntnisprozesses uns vermittelt wird.

Es gilt also, von der Erforschung des eigenen Erkennens aus unter steter Vergleichung der Grundzüge menschlichen Erkennens, wie sie in Geschichte und Gegenwart die Wissenschaft uns darbietet, die einzelnen Erkenntnisprinzipien aufzusuchen und zu begründen. Die Aufsuchung und Begründung gehen, wie wir jetzt sehen, Hand in Hand. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnisprinzipien überhaupt wird nicht erst durch die Untersuchung herbeigeführt, sondern sie wird schon zu Beginn derselben vorausgesetzt, und zwar für alle diejenigen Formen, mit deren Anwendung jenes Evidenzgefühl höchster Ordnung sich verbindet. Von diesem Kriterium geleitet suchen wir dann auf dem geschilderten Wege die einzelnen Erkenntnisprinzipien zu ermitteln.

Aber was für eine Methode der Forschung ist es denn,

---

schichte der Philosophie" S. 184 f.) zu gelten. Mit voller Klarheit und Schärfe ist hier das Problem gestellt in den Worten: „Deshalb liegen zwar die Geltungsgründe für alle die Vernunftwahrheiten, welche die Philosophie aufzustellen hat, immer nur in der Vernunft selbst, und so wenig wie in irgend einer Erfahrung auch in der von den menschlichen Bewußtseinstätigkeiten: aber die Erforschung dieser Wahrheiten kann ihren Ausgangspunkt immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen. Wo ist diese Selbsterkenntnis zu gewinnen?" Die Antwort lautet: nicht in der in bezug auf die Vernunftinhalte an sich indifferenten Psychologie, sondern in der Geschichte, in welcher die Entwicklung der menschlichen Gattungsvernunft sich vollzieht. Die Bedeutung der Psychologie erfährt auch in obigem Abschnitt, wenn auch nach anderer Richtung, wesentliche, später noch näher zu kennzeichnende Einschränkungen. Die grundsätzliche Priorität der Geschichte aber scheint mir daran zu scheitern, daß alle Kenntnis der Geschichte durch das individuelle Bewußtsein als Deutungsmittel hindurchgeht.

1) Vgl. meinen Vortrag: Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften. Gießen 1904.

die wir hierbei anwenden? Muß es nicht eine von jeglichem sonstigen wissenschaftlichen Verfahren völlig verschiedene „transzendentale“ Methode sein, da sie sich mit der Möglichkeit des Erkennens überhaupt beschäftigt? Aus dem Bisherigen geht hervor, daß wir diese Fragen verneinen müssen. Die Methode der Erkenntnistheorie, wie der Philosophie überhaupt ist von derjenigen der übrigen Wissenschaft nicht grundsätzlich verschieden[1]). Es sind hauptsächlich dreierlei Merkmale, welche bei Kant zur Unterscheidung der transzendentalen Erkenntnis von anderer Erkenntnis abwechselnd hervortreten: das Apriori mit seinen Kennzeichen der Allgemeinheit und Notwendigkeit, das Prinzip der Möglichkeit der Erkenntnis und die Beziehung auf den Gegenstand. Diese Momente gehören aber, wie unsere bisherigen Erörterungen gezeigt haben, zu den Voraussetzungen, welche nicht das Ziel, sondern den Ausgangspunkt der erkenntniskritischen Untersuchung bilden. Neben der Feststellung des Kriteriums für das Vorhandensein jener Prädikate fällt also der Erkenntnistheorie nur der Nachweis zu, welchen bestimmten einzelnen Formen sie zukommen. Da diese Formen aber irgendwie in der uns zugänglichen Wirklichkeit müssen aufgefunden werden können, da sie unmittelbar in unserem eigenen Erkennen, mittelbar in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis beobachtbar sein müssen, so wird auch das Verfahren der Aufsuchung und Begründung dieser Prinzipien — abgesehen von der stets notwendigen Modifikation der Methode nach der Eigenart des Gegenstandes — grundsätzlich kein anderes sein, als dasjenige einer sonstigen wissenschaftlichen Verarbeitung der gegebenen Wirklichkeit. Aufsuchung und Begründung werden zusammenfallen, da der eigentliche Nerv der Begründung, die zuletzt in einem Vernunftglauben wurzelnde Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis, gar nicht in den Bereich des wissenschaftlichen Verfahrens selbst fällt, sondern als

1) Ich freue mich, in diesem Punkte mit F. Erhardt Metaphysik I, 641 zusammenzutreffen.

allgemeine Voraussetzung der sich selbst vertrauenden Vernunft eben denjenigen Prinzipien zugeschrieben wird, welche bei jener Aufsuchung mit Hilfe des genannten Kriteriums als die richtigen erkannt werden.

2. Die verschiedenen Wege der Aufstellung einer besonderen erkenntnistheoretischen Methode.

In der Methode der Erkenntnistheorie verbindet sich also mit der allgemeinen Voraussetzung der objektiven Giltigkeit der als unmittelbar evident sich ankündigenden Erkenntnis überhaupt, deren Bedeutung und Tragweite als Voraussetzung ebenfalls von der Erkenntnistheorie festzustellen ist, das empiristische Verfahren in der Aufsuchung und Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien. Den Versuchen gegenüber, eine Sonderstellung der transzendentalen Beweisführung zu retten, läßt sich zeigen, daß auch für sie zutrifft, was aus den Konsequenzen der Friesischen Problemstellung heraus über Kants transzendentale Deduktion zu sagen war: die objektive Giltigkeit des Denknotwendigen muß auch schon zu Beginn der transzendentalen Untersuchung vorausgesetzt werden und die objektive Giltigkeit der einzelnen Erkenntnisprinzipien als solcher, die Kant überhaupt nicht beweist, kann nur dadurch gezeigt werden, daß sie als Grundformen des Erkennens, wie es in Individuum und Geschichte tatsächlich vorliegt, aufgewiesen werden. Wenn z. B. Cohen als Prinzip und Norm der transzendentalen Methode den Gedanken bezeichnet: „solche Elemente des Bewußtseins seien Elemente des erkennenden Bewußtseins, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen“[1]), so scheinen mir hier, auch abgesehen von den früher berührten Bedenken gegen solche komplizierte und doch psychologisch unanalysierbare „Elemente des Bewußtseins“ empiristische Konsequenzen in Beziehung auf die Begründung der einzelnen

1) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. S. 77 ff.

Elemente des erkennenden Bewußtseins unabweisbar. Die Bestimmtheit der apriorischen Elemente soll sich nach dieser ihrer Beziehung und Kompetenz für die durch sie zu begründenden Tatsachen der wissenschaftlichen Erkenntnis richten. „Findet man z. B., daß der Begriff des Systems für die Wissenschaft notwendig, für dieselbe konstitutiv sei, so wird es notwendig sein, ein Element des Bewußtseins ausfindig zu machen, welches in seiner Allgemeinheit diesem Merkmal der Wissenschaft entspricht.“ Kann dieses „Ausfindigmachen“ des einzelnen Elements etwas anderes sein als ein Auffinden in der Erfahrung? Und wenn die einzelnen Bewußtseinselemente ihre Begründung als Grundlagen der tatsächlich vorliegenden Wissenschaft empfangen, ist dann nicht der Umstand, daß sie gerade in dieser und keiner andern Form als apriorische behauptet werden, von der Erfahrung abhängig? Damit stimmt überein, wenn wir hören, daß die Bildung der Kategorien der Entwicklung der Wissenschaft parallel geht, daß daher neue Probleme auch neue Kategorien bringen werden[1]).

Andererseits trifft es völlig sowohl mit Fries als mit der hier vertretenen Auffassung zusammen, wenn Riehl[2]) von der „reinen Apriorität“ sagt, sie werde durch den Umstand, daß wir sie nur aus den wirklichen Vorstellungen (induktiv) ermitteln können, so wenig aufgehoben, wie die Apriorität der Grundsätze der Mechanik durch ihren induktiven Charakter aufgehoben werden, und wenn er fortfährt: „Auch induktiv erkannte Gesetze können apriorische Gesetze des Erkennens sein; denn es handelt sich nicht um den Gang, den unsere subjektive Auffassung der Gesetze befolgen muß, sondern um ihre eigene begriffliche Natur.“ Wir haben nur hinzuzufügen, daß, wenn wir die apriorischen Erfahrungsbegriffe nur aus den wirklichen Vorstellungen induktiv ermitteln können, zwar die Apriorität derselben im allgemeinen unabhängig von der Erfahrung begründet werden mag oder vielmehr (nach unserer Auf-

1) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis 1902, S. 343.

2) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 11.

fassung) auf einer zuletzt in einem Vernunftglauben wurzelnden Voraussetzung beruht, die Begründung der einzelnen apriorischen Erfahrungsbegriffe aber von jenem empiristischen Verfahren abhängig ist.

Dieser Notwendigkeit einer Anknüpfung der Erkenntnisprinzipien an einen bestimmten Tatbestand des Geisteslebens suchen die an Euckens Philosophie sich anschließenden Bearbeitungen des Erkenntnisproblems in eigenartiger Weise gerecht zu werden. Scheler gibt eine eingehende Kritik der psychologischen wie der transzendentalen Methode. Der psychologischen Methode hält er entgegen, die Lebensform des Geistes sei der Psychologie transzendent; der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens sei auf die Geistesakte unanwendbar. Daß die psychologische Beobachtung an einem Urteil, das sie „vorfindet“, ein Etwas entdecken könnte, das wie ein Rechtsanspruch, wahr zu sein aussähe, sei trotz der offenbaren Wirklichkeit dieses Anspruches im wirklichen Urteil ausgeschlossen [1]). Das πρῶτον ψεῦδος dieser Methode liege darin, daß sie in ihrem grundlegenden Begriff des psychischen Seins, resp. Geschehens Dinge zusammenfasse und auf einheitliche Weise zu begrün-

---

1) M. F. Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode 1900, S. 163, 160 und sonst. Damit und mit der weiteren Bemerkung: „Die Hoffnung hierbei den Anspruch auf Giltigkeit, nicht etwa nur zu dem Objekt hinzuzudenken, sondern in dem Objekt selbst vorzufinden, wäre ebenso trügerisch als die Hoffnung eines Gehirnanatomen, bei genauster Zerlegung der Neuronenbündel eine Vorstellung oder ein Gefühl zu Gesicht oder Getast zu bekommen“ läßt sich Scheler doch wohl durch die Konsequenzen seiner Gegnerschaft gegen den Psychologismus allzuweit führen. Daß es Personen gibt, welche diesen Anspruch erheben, und dass dem Erheben dieses Anspruches nicht bloß die Form der Aussagen, sondern auch ein diesen Aussagen zugrunde liegendes psychisches Sein oder Geschehen entspricht, ist doch nicht zu leugnen. Gerade der Anspruch auf Giltigkeit ist als psychische Wirklichkeit zweifellos vorhanden und daher, wenn man die Möglichkeit der Selbstbeobachtung (Scheler a. a. O. S. 161) zugibt, der psychologischen Analyse zugänglich. Das Recht dieses Anspruchs allerdings steht auf einem andern Blatt.

den suche, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung widerstreben, nämlich Wirklichkeit und Rechtsanspruch. Aber auch die transzendentale Methode sei nicht imstande, dem Erkenntnisproblem gerecht zu werden. Die Prinzipien des transzendentalen Formalismus seien nämlich einerseits, sofern sie für alle mögliche Erfahrung giltig sein sollen, zu reich an Inhalt, andrerseits für die wirkliche Anwendung in der wissenschaftlichen Arbeit und (hinsichtlich des moralischen Apriori) in den praktischen Problemen des Menschenlebens zu arm an Inhalt. Der Apriorismus werde daher den Anspruch von vornherein aufgeben müssen, alle mögliche Erfahrung zu bedingen. Er werde sich damit zufrieden geben müssen, bestimmte Erfahrungszusammenhänge z. B. die einer bestimmten geschichtlichen Kultur, und diese dann nicht nur logisch, sondern als lebendige Kraft zu bedingen. Für die „noologische Methode", welche als ein Versuch gelten soll, „die bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in Widerspruch zu einander geratenden Methoden der Transzendentalphilosophie und Transzendentalpsychologie prinzipiell zu einigen", tritt daher der Begriff der „Arbeitswelt" d. h. der Inbegriff der „gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur" einer bestimmten Zeit in den Vordergrund. Zwar nicht als an sich selbst evidentes Datum, aber doch als „wohlbegründetes Phänomen" hat sie den Ausgangspunkt auch der Erkenntnistheorie zu bilden. „Geist" (und damit auch sein Teilinhalt „Vernunft") ist dann das X, das die Arbeitswelt ermöglichte; und das einzige Kennzeichen des für einen bestimmten Lebensstand der Menschheit rechtsgiltigen Geistesbegriffs besteht darin, daß durch ihn die Arbeitswelt, durch deren kausale Reduktion er gefunden ward, zugleich abgeschlossen wird[1]). Unter Beibehaltung der Benennung „transzendentale Methode", die durch den Begriff der „kulturhistorischen Erfahrung" vertieft werden soll, und mit stärkerer Betonung

---

1) Scheler a. a. O. S. 72 ff., 102 f., 180 f.

des „Überhistorischen“ in der Geschichte vertritt einen ähnlichen Standpunkt H. Leser. In den „kulturhistorischen Tatbeständen“ sei der neue tiefere Wahrheitsfonds zu suchen, und zwar in den großen Epochen und in ihnen in den großen Persönlichkeiten, in welchen das Große, Überhistorische, wenn auch nur in ihrer geschichtlichen Persönlichkeit vorhanden, doch als ein „Ewiges im Individuellen“ in urpersönlicher Tat hervortritt[1]).

Gegen diese Versuche, der grundlegenden Bearbeitung des Erkenntnisproblems eine besondere Methode zu sichern, erhebt sich zunächst der Einwand, der gegen jede Isolierung eines Kulturinhaltes als selbständigen philosophischen Ausgangspunktes geltend zu machen ist. Unser Verständnis menschlicher Geisteskultur ist stets bedingt durch die Deutung, welche wir überlieferten sinnlichen Zeichen geben[2]), also durch das Medium des individuellen Seelenlebens, aus welchem das Material zu dieser Deutung genommen wird. Methodologisch werden wir daher nicht dieses letztere Moment von dem ersteren abhängig machen dürfen.

Den springenden Punkt aber bildet das Verhältnis des Historischen zu dem Überzeitlich-Giltigen. Entweder betonen wir das erstere und machen den „Geistesbegriff“ und damit die Bearbeitung des Erkenntnisproblems abhängig von irgend einem Zeitpunkt der Geschichte, so gelangen wir vom Regen in die Traufe, auf der Flucht vor dem psychologischen Relativismus zu einem kulturphilosophischen Relativismus. Wie verhält es sich denn dann mit der doch ohne Zweifel zur Erkenntnistheorie gehörigen Untersuchung, welche jene „noologische Methode“ selbst als die richtige begründet? Ist auch diese Begründung von einer bestimmten Arbeitswelt abhängig, so drehen wir uns

---

1) H. Leser, Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt 1901 S. 38 ff., 45, 52 ff., 80 f.

2) Vgl. meinen schon oben erwähnten Vortrag: „Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften“ 1904.

im Kreise, und die Anwendung dieser mit der Kultur der Gegenwart unlöslich zusammenhängenden Methode auf andere Kulturepochen wäre unzulässig. Oder wir nehmen für diese Untersuchung zeitlose Giltigkeit in Anspruch, und es gibt dann noch neben der formalen Logik[1]) ein von dem geschichtlich bestimmten Kulturinhalt unabhängiges Gebiet, eben dasjenige, welches man Erkenntnistheorie nennen kann, dessen Unabhängigkeit von dem geschichtlichen Kulturganzen aber mit der Abhängigkeit des Geistesbegriffs von demselben im Widerspruch stehen würde.

Andere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man das neue Wahrheitsproblem ausdrücklich an das in der schaffenden persönlichen Tat der großen geschichtlichen Persönlichkeiten sich offenbarende Überpersönliche anknüpfen will. Abgesehen von der damit gegebenen, für den Wahrheitsbegriff nicht unbedenklichen Individualisierung derKulturzusammenhänge ergibt sich bei jenem Versuch sofort die Notwendigkeit eines Maßstabs, welcher es ermöglicht, das Überzeitliche, Ewige von dem zeitlich Bedingten zu scheiden. Dieser Maßstab müßte eine selbständige überzeitliche Giltigkeit besitzen und würde denn eben als letztes Kriterium die eigentliche Grundlage auch der Erkenntnistheorie bilden. Die Behauptung einer für die letztere grundlegenden Methode der „kulturhistorischen Erfahrung“ oder einer „noologischen Methode“ wäre dann hinfällig.

Dieser Standpunkt führt also, falls er nicht selbst in Relativismus sich auflösen will, mit Notwendigkeit auf ein überhistorisches System der Werte, das zwar im geschichtlichen Prozeß seine Verwirklichung finden mag, aber, in der Begründung von diesem unabhängig, das Kriterium aller Wahrheit erst an die Hand gibt. Indem die Erkenntnisprinzipien auf dieses System der Werte bezogen werden und als Mittel für diese höchsten Zwecke ihre Recht-

---

1) Deren, wie es scheint, vorausgesetzte Unabhängigkeit von der Arbeitswelt mit der Abhängigkeit des „Geistesbegriffs“ von derselben überdies kaum in Einklang zu bringen ist.

fertigung finden, gelangen wir zu einer teleologischen Methode, welche als solche von jedem empirischen Verfahren scharf geschieden werden soll. Von einer Untersuchung des Urteils ausgehend hat insbesondere Rickert diesen Standpunkt vertreten. Die Urteilsnotwendigkeit sei kein kausaler naturnotwendiger Zwang, sondern trete als ein Imperativ auf, dem wir nur gehorchen, wenn wir Wahrheit wollen. Jedes Urteil enthalte also die Anerkennung eines Wahrheitswertes, und zwar, da das Urteil zeitlos giltig sein soll, eines überempirischen, transzendenten Wahrheitswertes. Der Begriff eines absoluten Wertes oder eines transzendenten Sollens bilde daher die eigentliche Grundlage alles Erkennens[1]. Mit ausdrücklicher Beziehung auf die Methodenfrage und unter konsequenter Herausarbeitung des teleologischen Gesichtspunkts ist aber diese werttheoretische Grundlegung der Erkenntnistheorie besonders von Windelband gegeben worden[2]. Die Stelle, an welcher Windelband eine wesentliche Ergänzung der Fichteschen Philosophie für nötig hält, betrifft den Kernpunkt unserer Frage. Bestehe die unvergängliche Größe und zugleich die historische Wirkung Fichtes darin, daß er den teleologischen Charakter der kritischen Methode klar erkennend die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmte, das System der (im teleologischen Sinne) notwendigen Vernunfthandlungen aufzustellen, so sei es der tiefere Fehler der „Wissenschaftslehre“, daß sie ganz allein aus der Bestimmung des Zwecks auch die Mittel zu seiner

---

1) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, vgl. besonders S. 88, 103 ff., 112 ff., 226 ff. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Münsterberg, bei welchem der Unterschied zwischen dem Objekt der Psychologie, welche mit der inneren Einheit des Geisteslebens überhaupt nichts zu tun haben soll, und dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dem „wirklichen Ich“ als der „stellungnehmenden Aktualität“, von der ich nur durch innere Betätigung weiß, zum vollkommenen Dualismus gesteigert erscheint. Vgl. besonders H. Münsterberg, Psychology and Life 1899 S. 4 ff. und Grundzüge der Psychologie I, Kap. 2. S. 44 ff., 45 und 50.

2) W. Windelband, Kritische oder genetische Methode? Präludien 2. Auflage S. 315 ff.

Realisierung deduzieren zu können meinte und deshalb, um den Fortschritt von einer Vernunfthandlung zur andern teleologisch zu konstruieren, von der kritischen zur dialektischen Methode übergehen mußte. Aber diese vermöge so wenig wie irgend eine andere Form der Deduktion die Mannigfaltigkeit des Besonderen aus ihrem Prinzip herauszuholen. Die Begründung der Axiome und Normen liege zwar lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingiltigkeit besitzen, und die Philosophie bedürfe zur Erfüllung dieser ihrer Aufgabe niemals der genetischen Methode, aber sie bedürfe ihrer um so mehr, „um die einzelnen Axiome und Normen zu finden und zum Bewußtsein zu bringen“ [1]).

Diese scharfe Scheidung zwischen der Begründung der Axiome und Normen, die lediglich in ihnen selbst liegt, und ihrer Auffindung mit Hilfe eines empiristischen Verfahrens stimmt, wie unsere Darstellung der Friesischen Erkenntnistheorie ergibt, mit einem der Grundgedanken derselben völlig überein. Wir haben jedoch daraus weitergehende Konsequenzen gezogen. Da die Anerkennung allgemeingiltiger Werte vorausgesetzt werden muß, sobald überhaupt geurteilt werden will, so gehört dieselbe in das Gebiet der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie und kann nicht erst Gegenstand eines Beweises sein. Die einzelnen Erkenntnisprinzipien aber können überhaupt nur in der Erfahrung aufgesucht werden, und in dieser Aufsuchung selbst, sofern sie nach den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlichen Denkens geschieht, liegt selbst die Begründung dafür, daß wir gerade diese und keine andern Prinzipien anzuerkennen haben. Haben wir die richtigen Prinzipien noch nicht gefunden, so kann auch eine teleologische Methode sie nicht erst liefern. Denn sobald wir die höchsten Zwecke der Erkenntnis uns für jene teleologische Verwendung im einzelnen verdeutlichen wollen, bemerken wir, daß wir die Formen

1) a. a. O. S. 317, 320. Vgl. auch die oben zitierten Ausführungen in der Abhandlung: W. Windelband, Geschichte der Philosophie, Festschrift für K. Fischer II, 184 f.

selbst, in die wir sie kleiden, nirgendsandersher als aus der Erfahrung entnehmen. Als das empirische Material, welches dabei zugrunde zu legen ist, erschien uns aber weder die Psychologie, noch auch die Geschichte für sich allein, sondern das tatsächliche Erkennen, das aber auch ohne Vorwegnahme des Resultats der Erkenntnistheorie nicht als ausschließlicher Gegenstand der Psychologie behandelt werden darf, vielmehr so als Ausgangspunkt zu benützen ist, wie es zunächst im Individuum vorliegt und dann in der vom Erlebnis des Individuums aus gedeuteten Geschichte der Wissenschaft gegeben ist.

Die nächsten Berührungspunkte scheint diese Auffassung mit dem durch Avenarius begründeten Empiriokritizismus zu haben. Mit ihm haben wir uns daher zuletzt noch auseinanderzusetzen. Die hier vertretene Ansicht trifft mit ihm ja zusammen in der Betonung des natürlichen Erkennens als Ausgangspunktes und in der Ablehnung einer ausschließlich psychologischen Methode der Erkenntnistheorie. Aber sie scheidet sich doch von ihr durch Gesichtspunkte, welche mit den früher bei Gelegenheit der Besprechung der psychologischen Voraussetzungen geltend gemachten im Zusammenhang stehen. Nach Avenarius hat das wissenschaftliche Erkennen keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nicht-wissenschaftliche und alle speziellen wissenschaftlichen Erkenntnisformen, oder -mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher. Es stimmt auch völlig mit unserem Gedangengang überein, wenn er die Forderung aufstellt, nicht sofort oder ausschließlich auf komplizierte und spezielle Formen oder Mittel eines hochentwickelten Erkennens zu reflektieren, sondern gerade auch das gewöhnliche Leben, das sich selbst überlassene natürliche und unbefangene Erkennen, aus welchem sich das wissenschaftliche entwickelte, und damit die Verwandtschaften der wissenschaftlichen mit den vorwissenschaftlichen Erkenntnisformen oder -mitteln im Auge zu behalten[1]). Wenn er nun aber aus dem Gesamtbestand dieses natür-

1) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung 1888 I, VII u. IX.

lichen Erkennens das unmittelbare Gegebensein des Bewußtseins und die Spaltung in eine Außenwelt und Innenwelt als Folge einer verfälschenden Introjektion ausschalten will, so hat er damit diesem natürlichen Erkennen, das als Ganzes genommen sein will, den am meisten charakteristischen Bestandteil entzogen. Was wir vorfinden, ist nicht bloß die „empiriokritische Prinzipalkoordination" des Ich als „Zentralgliedes" und der Umgebungsbestandteile als „Gegenglieder", sondern eine auf dic räumliche Beziehung des Individuums zur Umgebung und auf die Lebenserfahrung des Ich sich gründende Unterscheidung der Außenwelt von der unmittelbar zum Individuum gehörigen Innenwelt, der Objekte vom Subjekt.

Allerdings soll eben die „Kritik der reinen Erfahrung" diese Introjektion ausschalten, um den unvariierten natürlichen Weltbegriff zu restituieren. Aber mit welchem Rechte und nach welcher Methode übt sie diese Kritik am vorgefundenen Inhalt des natürlichen Erkennens? Zu diesem Inhalt gehört jene Introjektion so sehr, daß sie trotz aller erkenntnistheoretischen Reflexion in der Praxis des Lebens auch für den Erkenntniskritiker hartnäckig bestehen bleibt. Es liegt daher viel näher, diese dualistische Annahme zu den unveräußerlichen und wesentlichen Bestandteilen des natürlichen Erkennens zu rechnen, als sie auf dem Wege dieses künstlichen Beweisverfahrens auszuschalten, das eigentlich selbst wieder eine Rechtfertigung des dabei angewandten Kriteriums voraussetzt[1]).

---

1) Diese Einwände gelten auch gegen die ausführliche Vertretung, welche der Empiriokritizismus in dem Werke von J. Petzold, (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 2 Bde. 1900 und 1904) gefunden hat. Es ist zuzugeben, was II S. 318 ausgeführt wird, daß von dem natürlichen Erkennen die Empfindungskomplexe nicht in das Innere des Mitmenschen oder in unser eigenes Innere verlegt werden. Wenn aber weiter gesagt wird: „Wie aber keiner die Welt in seinem Ich hat, so hat auch niemand die Erinnerung an sie darin" (II, 319), so trifft dies, wie schon früher aus Anlaß der Besprechung der psychologischen Voraussetzungen ausgeführt wurde, für das Vorgefundene keineswegs zu; diese „Einlegung" ist

Dazu kommt, daß im weiteren Verlaufe der Bearbeitung des natürlichen Weltbegriffes die Betrachtungsweise vom Standpunkte der Physiologie und Biologie mehr und mehr in den Vordergrund tritt. Die menschlichen Individuen werden als „hochentwickelte Organismen" eingeführt. Die „Mehrheit von Teilsystemen", aus denen jeder Mensch zusammengesetzt ist, wird durchaus unter dem Gesichtpunkt eines Organismus gedacht[1]). Die „Umgebungsbestandteile" kommen in erster Linie als Änderungsbedingungen für den Organismus in Betracht. Das zentrale nervöse Teilsystem, das dem Gehirn entsprechende System C tritt völlig an die Stelle dessen, was dem natürlichen Erkennen etwa als „Ich" oder als „Selbstbewußtsein" oder als „Seele" gilt, und die Bedeutung dieses Systems fällt völlig unter den biologischen Gesichtspunkt der Erhaltung des Gesamtorganismus[2]). Dadurch wird der natürliche Weltbegriff, zu dessen wesentlichen Bestandteilen, wie wir gesehen haben, die zwar unklare, aber zweifellos vorhandene Vorstellung eines mit dem Körper nicht identischen seelischen Ich gehört, so sehr umgeformt, daß das, was zuletzt herauskommt, nicht mehr als Variationserscheinung, sondern nur noch als **Beseitigung** des natürlichen Weltbegriffs zugunsten eines andersartigen wissenschaftlichen Weltbegriffes gelten kann. Das Verfahren aber, welches dieses Ziel herbeiführt, ist jene physiologisch-biologische Betrachtungsweise, die wir eben als solche ablehnen müssen, da sie fremdartige Voraussetzungen in die Untersuchung des natürlichen Erkennens hereinträgt.

Unser Gesamtergebnis ist also, daß wir in der Methode der Erkenntnistheorie kein einzigartiges von derjenigen der gesamten übrigen Wissenschaft völlig unterschiedenes Verfahren zu sehen haben. Die Behauptung eines solchen sieht

---

vielmehr ein wesentlicher Bestandteil des an die Raumanschauung gebundenen natürlichen Weltbegriffs, den eine Ausschaltung dieses Faktors so verändert, daß man eigentlich damit das Recht verliert, ihn als Ausgangspunkt zu benützen.

1) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung I, 32 ff.

2) a. a. O. I, 61 ff.

sich einerseits einem unerträglichen Zirkelbeweis gegenüber, andererseits ist sie nicht imstande, die einzelnen Erkenntnisprinzipien auf nicht-empirischem Wege abzuleiten und zu begründen. Das in der „Erfahrung“, im Individuum und in der Geschichte der Wissenschaft vorliegende tatsächliche Erkennen hat die Erkenntnistheorie nach den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlichen Denkens zu verarbeiten. Selbstverständlich finden daher die Gesetze der Logik, wie in jeder Wissenschaft, so auch hier, ihre Anwendung, und die Giltigkeit derselben wird, wie unsere Untersuchung der Voraussetzungen gezeigt hat, schon zu Beginn der erkenntnistheoretischen Untersuchung vorausgesetzt. Die Anwendung der logischen Gesetze differenziert sich nur nach den Objekten, mit welchen sich die Wissenschaft beschäftigt. Wie wir daher etwa eine physikalische, biologische, psychologische, historische Methode unterscheiden, können wir auch von einer erkenntnistheoretischen Methode reden, bei welcher das allgemein-wissenschaftliche Verfahren durch die Eigentümlichkeit des Erkenntnisprozesses, insbesondere durch die für ihn charakteristische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt näher bestimmt ist. Was sonst die Erkenntnistheorie von anderen Disziplinen unterscheidet, liegt im Gebiete der Grundvoraussetzungen, die sich der wissenschaftlichen Begründung entziehen, weil jeder Versuch einer solchen von ihnen bereits ausgehen muß.

Wir haben gesehen, daß auch Kants transzendentale Deduktion mit der Überzeugung von der objektiven Giltigkeit der Erkenntnisprinzipien schon beginnen muß, während die einzelnen Kategorien und Grundsätze aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauch“ oder aus der tatsächlich vorhandenen Wissenschaft gewonnen und begründet werden.

V. Die Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnistheorie.

Haben wir also — zwar von der Friesischen Problemstellung ausgehend, aber in diesem Hauptpunkte von Fries abweichend — die Methode der Erkenntnistheorie nicht als

psychologische Untersuchung, sondern als eine wissenschaftliche Untersuchung des tatsächlich vorliegenden Erkennens, als eine erkenntnistheoretische Untersuchung aufzufassen, die ihr Ergebnis nicht durch Beschränkung des gesamten Erkenntnisvorgangs auf die Psyche vorwegnehmen darf, so bleibt die Frage, welche Bedeutung der Psychologie für die Erkenntnistheorie überhaupt zukommt. Die Antwort ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen.

Wir können allerdings das Erkennen auch vom Standpunkte der Psychologie und damit ausschließlich nach der subjektiven Seite betrachten. Wir untersuchen das Erkenntnisvermögen nach seinen verschiedenen Komponenten, die Entwicklung des menschlichen Denkens, die Entstehung der Begriffe Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Ich und Außenwelt. Diese „Psychologie des Erkennens“ [1]) ist sogar eine unerläßliche Vorarbeit der Erkenntnistheorie. Wie unsere Besprechung der psychologischen Voraussetzungen [2]) gezeigt hat, können wir ohne psychologische Vorbegriffe gar nicht in die erkenntnistheoretische Untersuchung eintreten. Schon deshalb, weil wir dabei Wörter gebrauchen müssen, deren psychologische Bedeutung für die Entscheidung der erkenntnistheoretischen Fragen wesentlich ist, erscheint diese Vorarbeit als unentbehrlich. Lassen wir sie beiseite, so unterscheiden wir uns von andern, welche diese Vorarbeit unternehmen, nur dadurch, daß wir Begriffe, die von diesen in einer sorgfältig fixierten wissenschaftlichen Bedeutung gebraucht werden, in einem willkürlich und zufällig angenommenen Sinn anwenden. Eine fertige Psychologie hätte die Ergebnisse dieser Vorarbeit der Erkenntnistheorie zu liefern. Bei dem gegenwärtigen Stande der Psychologie aber, welcher

---

1) Eingehend und mit besonderer Betonung des in allem Erkennen enthaltenen „Gegenstandsbewußtseins“ ist sie von G. K. Uphues (Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte I, 1893) ausgeführt worden.

2) Siehe oben S. 9 ff. Über den daraus entstehenden Zirkel s. ebenda S. 17 ff.

auch über die Grundbegriffe noch keine Einigkeit erzielt hat, muß die Erkenntnistheorie diese Vorarbeit für ihre Zwecke unternehmen.

Aber diese Psychologie des Erkennens ist von der eigentlichen Erkenntnistheorie scharf zu unterscheiden. Für beide bildet den Ausgangspunkt das natürliche Erkennen, der Standpunkt des naiven Realismus. Aber die Psychologie kommt im wesentlichen nicht darüber hinaus. Die meisten erkenntnistheoretischen Elemente hat noch die physiologische Psychologie [1]). Haben wir es als Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie erkannt, am Erkenntnisvorgang den Anteil auszuscheiden und zu untersuchen, welcher dem Subjekt, und denjenigen, welcher dem Objekt zukommt, so hat die Physiologie der Sinnestätigkeiten den Anteil der Sinnesorganisation des Subjekts wesentlich aufgehellt, auch zur Theorie der Raumanschauung verdienstvolle Beiträge geliefert. Aber ein großer Teil auch der physiologischen Psychologie und fast die gesamte übrige Psychologie verrät in ihrer ganzen Darstellungsweise den Standpunkt des naiven Realismus. Diese Farbenkontraste, Lichtreize, auf welche reagiert wird, diese Körper, von welchen wir Erinnerungsvorstellungen haben, dieses Haus der Heimat, an welches Gefühle sich knüpfen, gelten im allgemeinen, soweit nicht das Augenmerk etwa direkt auf Sinnestäuschungen sich richtet, als Gegenstände, die „außer uns", unabhängig von unserem Vorstellen so existieren, wie wir sie wahrnehmen. Und die Psychologie tut gut daran, diesen Standpunkt festzuhalten. Je weniger die einzelne Disziplin der Philosophie voraussetzt, desto mehr Aussicht hat sie, zu allgemein anerkannten Resultaten zu gelangen. Haben wir schon in der Einleitung zur Psychologie die Erkenntnistheorie abzuhandeln [2]), so ist diese Aussicht sehr gering.

---

1) Vgl. A. Riehl der philos. Kritizismus II, 13 f.

2) Diese Vorwegnahme einer erkenntnistheoretischen Grundposition erscheint mir als einer der Hauptgründe, welche gegen die Wundtsche Fassung der Psychologie als „Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung" (Grundriß der Psychologie, 4. Aufl., S. 10) im

Die eigentliche Erkenntnistheorie beginnt dagegen erst, wo die Beziehung unseres Denkens auf den für transzendent gehaltenen Gegenstand in den Vordergrund tritt und auf ihre Berechtigung hin geprüft wird. Sucht z. B. die Psychologie in einer Untersuchung des Dingbewußtseins nachzuweisen, wie bestimmte, regelmäßig wiederkehrende Empfindungskomplexe sich allmählich als ein geschlossenes Ganze von andern Komplexen abheben und unterscheiden und dann unter Vorherrschen des Gesichtsbildes zu einem Dingbegriff zusammengefasst werden[1]), so beschäftigt sich die Erkenntnistheorie mit der Frage, mit welchem Rechte wir von einem transzendenten Ding, von einem „Ding an sich" reden.

Wenn nun aber die Psychologie des Erkennens sich mit dem Erkennen beschäftigt ohne Berücksichtigung der Frage, welche Bedeutung die darin enthaltene Beziehung auf den transzendenten Gegenstand hat, fällt sie dann bei der hier vertretenen Auffassung nicht etwa mit der formalen Logik zusammen, die bei ihrer Ermittlung der Formen des Denkens von der Beziehung auf den Gegenstand der Erkenntnis abstrahiert? Im Sinne einer Deckung des Umfanges beider Disziplinen trifft dies schon deshalb nicht zu, weil die Psychologie des Erkennens auch das „Gegenstandsbewusstsein" in den Bereich ihrer Bearbeitung zieht, während die Logik nur die allgemeinen Formen des Denkens, abgesehen von dieser Beziehung auf den Gegenstand, behandelt. Aber dann wäre sie wenigstens ein Teil der Psychologie des Erkennens und damit der gesamten Psychologie? Die eingehende Erörterung dieser Frage, die am gründlichsten und unter sorgfältiger Würdigung der Position der „Psychologisten"

Gegensatz zur Naturwissenschaft als Wissenschaft der „mittelbaren Erfahrung" sprechen. Eine Abgrenzung des Stoffes der für die moderne Entwicklung der Psychologie grundlegenden Werke Wundts ist auch ohne diese „erkenntnistheoretischen Vorbegriffe" denkbar (vgl. dazu W. Wundt, Über empirische und metaphysische Psychologie, Archiv für die gesamte Psychologie, herausg. von Meumann II (1902), S. 336 ff.).

1) F. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, 2. Aufl. 1893. II, S. 206 f.

Husserl[1]) behandelt hat, liegt nur insoweit im Rahmen dieser Arbeit, als sie zur Frage der erkenntnistheoretischen Methode in Beziehung steht. Unsere Stellung zur methodologischen Seite der Frage ergibt sich aus unserer Untersuchung der Voraussetzungen und der Methode der Erkenntnistheorie. Die Allgemeingiltigkeit der Denkformen überhaupt und damit der Normcharakter der Logik gehört zu den Voraussetzungen derselben, und wenn wir die Anerkennung derselben anderen Menschen ansinnen, so tun wir dies unter der Voraussetzung einer Gattungsorganisation vernünftiger Wesen, und wenn wir die davon abhängigen Denkformen trotzdem nicht für etwas Zufälliges halten, das auch anders sein könnte, so geschieht dies auf Grund eines Vernunftglaubens, der sich jeder wissenschaftlichen Beweisführung entzieht. Dagegen können wir die einzelnen Formen, welche die Logik beschreibt, stets nur aus dem tatsächlichen Denken und Erkennen, also auf empirischem Wege, gewinnen und begründen. Das Prädikat der Allgemeingiltigkeit begleitet diesen ganzen Vorgang, und heftet sich an diejenigen Formen, mit welchen das oben beschriebene Bewußtsein unmittelbarer Evidenz sich verbindet. Da diese Formen die Mittel sind, durch welche der Zweck der Erkenntnis, die Wahrheit erreicht wird, so lassen sie sich allerdings auch als ein Sollen darstellen; die Logik gibt dann Antwort auf die Frage, wie jene Formen beschaffen sein sollen, damit sie allgemeingiltige Aussagen über das Vorgestellte werden. Die Wahrheit der Urteile wird dann der Logik als Zweck des wissenschaftlichen Denkens maßgebend für die Bestimmung der Denkmittel, sie wird zur Richtschnur, zum Kanon, zur Norm[2]), und indem sie diesen Normcharakter der Form mitteilt, welche sich zu ihr als Mittel verhalten, wird die Logik zur „normativen Wissenschaft“.

Was wir aber für die Erkenntnistheorie aus einer konsequenten Weiterverfolgung der in der Friesischen Philosophie gegebenen Problemstellung gelernt haben, das bleibt

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Teile. 1900 u. 1901.

2) B. Erdmann, Logik I, 1892, S. 16.

auch für die Logik bestehen. Von den einzelnen normativen Formen könnten wir überhaupt nichts wissen, wenn wir sie nicht im tatsächlichen Denken und Erkennen vorfinden würden; und daß gerade diese und keine anderen Formen die Mittel sind, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, läßt sich aus keinem allgemeinen Wahrheitsbegriff ableiten. Denn die Wahrheit selbst, sofern sie das Ziel der Erkenntnis bildet, muss sich in Formen darstellen, deren bestimmte Gestaltung wir nur dem tatsächlichen Erkennen entnehmen können. Deutlich läßt sich dies verfolgen in einer Logik, wie derjenigen Sigwarts, in welcher der zweite „normative Teil" völlig auf dem ersten die Formen der Urteile entwickelnden „analytischen Teil" ruht. Wir finden es aber auch bestätigt in jeder Kontroverse über logische Gegenstände. Für das in einer Disziplin angewandte Verfahren sind stets bezeichnend die methodischen Formen, in welchen das Für und Wider der Streitverhandlung sich vollzieht, wobei selbstverständlich die bestmögliche Begründung versucht wird. Die Beobachtung logischer Kontroversen zeigt aber, dass eine bestimmte Logik sich nicht durch die Behauptung irgend eines Sollens verteidigen läßt, sondern nur durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Denken.

Trotzdem verliert damit die Logik nicht ihre Selbständigkeit, um in der Psychologie als Teil dieser Disziplin aufzugehen[1]. Selbst wenn das Verfahren beider völlig identisch wäre, würde doch das Prinzip der Arbeitsteilung eine völlige Eingliederung in die Psychologie widerraten. Dazu käme der Umstand, daß die Abgrenzung der Wissenschaften gegeneinander nicht bloß durch prinzipielle Erwägungen über Methode und Objekt, sondern auch durch

---

1) Mit dem Folgenden modifiziere ich die in meiner früheren Abhandlung über das „Verhältnis der Logik zur Psychologie" (Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, Bd. 109, S. 195 ff.) vertretene Ansicht, indem ich einem bereits dort (in der ersten Hälfte des letzten Abschnittes S. 212) angedeuteten Gedanken weitere Folge gebe.

das Interesse bestimmt ist, dem sie dienen. Man denke an die Medizin, welche naturwissenschaftliche Disziplinen mitumfasst oder an die Theologie, in welcher verschiedene Zweige anderer Wissenschaften vereinigt sind. Damit dass die Logik durch das Interesse bestimmt ist, der Wissenschaft die von ihr befolgten Methoden zum Bewußtsein zu bringen, hat sie an sich selbst schon ein Recht auf die Zusammenfassung zu einer selbständigen Disziplin. Dazu kommt die Möglichkeit, dieses Interesse in der ganzen Darstellungsweise zum Ausdruck zu bringen, indem die logischen Formen als Mittel zur Erreichung der letzten Ziele der Wissenschaft und damit als normativ angesehen werden, ohne daß dadurch freilich die erfahrungsmäßige Erforschung der einzelnen Normen eine Änderung erleiden darf. Damit hängt ein wichtiger Unterschied in den Voraussetzungen zusammen, welche die ganze Untersuchung begleiten. Der Logiker beginnt seine Untersuchung mit der Überzeugung von der Allgemeingiltigkeit der Denkformen, während der Psychologe nur den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit vorfindet und die Bedingungen ermittelt, unter welchen jener Anspruch auftritt. Dieser Sachverhalt reflektiert sich endlich auch in der Rolle, welche das Evidenzgefühl in beiden Disziplinen spielt. Für beide ist es das Kriterium der einzelnen Formen des richtigen Denkens. Aber in der Logik leistet es diesen Dienst nicht bloß beim einzelnen Urteil, welches in diesen Formen sich vollzieht, sondern es begleitet als Evidenzgefühl höchster Ordnung[1]) auch die Aufstellung jener Denkformen selbst. Der Logiker, welcher das Grundgesetz A = A aufstellt, ist dabei nicht bloß durch die Beobachtung geleitet, daß dieses Gesetz beim evidenten Urteilen überall zugrunde liegt, sondern das Grundgesetz kündigt sich als richtig selbst durch ein Evidenzgefühl an, und indem er dadurch sich leiten läßt, unterscheidet er sich eben damit vom Psychologen, der diese

---

1) S. oben den Abschnitt über das Kriterium der Allgemeingiltigkeit.

allgemeinsten Gesetze ausschließlich induktiv aus den Einzelfällen evidenten Urteilens abzuleiten hätte.

VI. Entwurf einer Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien.

Zum Schlusse dieses Abschnittes soll der Versuch gemacht werden, an der Hand eines systematischen Entwurfes die Anwendbarkeit der hier vertretenen Methode zur Aufsuchung der Erkenntnisprinzipien, die, wie wir sahen, mit der Begründung der einzelnen Erkenntnisprinzipien als solcher identisch ist, und die Möglichkeit ihrer Abgrenzung gegenüber benachbarten Disziplinen zu zeigen. Es handelt sich dabei nicht um eine den Rahmen einer Grundlegung überschreitende, eingehende Begründung einer vollständigen Erkenntnistheorie, sondern nur darum, von der aus unseren historisch-kritischen Untersuchungen hervorgegangenen Problemstellung aus, aber unter Vernachlässigung des Kant-Friesischen Kategorienschemas eine Übersicht über die Erkenntnisprinzipien als Beispiel für die Anwendung unserer Methode zu gewinnen. Anknüpfend daran wird dann auch die logische Form und die Daseinsweise derselben einer kurzen Erörterung bedürfen.

1. Die einzelnen Erkenntnisprinzipien.

Wir fragen also: *Was tun wir, indem wir Gegenstände erkennen?* und suchen die Frage auf der breiten Basis nicht bloß der eigenen Erfahrung, sondern der gesamten Arbeit der Wissenschaft zu beantworten. Wir ordnen das Gegebene in Raum und Zeit, wir fassen es in Begriffe, die von den speziellsten bis zu den allgemeinsten eine Stufenleiter zunehmender Generalisation darstellen, und wir suchen es aus Gesetzen zu erklären. Wir können also den Erkenntnisprozeß kurz beschreiben als *Mathematisierung*, *Klassifikation* und *Kausalerklärung* des Gegebenen. Während das einzelne Erkenntnisresultat sich auch in irgend einer einzelnen dieser drei Seiten des Gesamtverfahrens aussprechen läßt, wirken in einer vollständigen Erkenntnis stets alle drei Richtungen der Erkennt-

nistätigkeit zusammen. Unser Erkenntnisbedürfnis ist im allgemeinen befriedigt, wenn z. B. der auffallende Stern am Himmel als Komet klassifiziert, die Zeit seines Auftretens und Verschwindens und die Form seines Umlaufs festgestellt, und seine Entstehung und die Ursachen seiner Bewegungsform aufgeklärt sind.

Dabei ist aber zu beachten, daß der systematische Aufbau der materialen Wissenschaften — von den formalen sehen wir zunächst ab — nicht zugleich durch alle drei Erkenntnistätigkeiten bedingt sein kann. Es wird vielmehr stets eine derselben das jenen Aufbau beherrschende Verfahren darstellen und man wird es geradezu als eine Probe auf die Richtigkeit und Vollständigkeit jener Dreiteilung des Erkenntnisprozesses ansehen können, wenn von diesem Gesichtspunkt aus eine übersichtlichere Gliederung der Wissenschaften möglich sein sollte, als auf einem anderen Wege. Wenn im folgenden ein Versuch dieser Art mitgeteilt wird, so möge nicht außer Acht gelassen werden, daß in jeder Disziplin alle drei Erkenntnistätigkeiten zusammenwirken, daß also jede einzelne derselben immer nur als vorwiegende, den Aufbau bedingende gemeint ist. Der Entwurf erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit; auch könnte der Beweis für die, insbesondere auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nur angedeutete Stellung der einzelnen Disziplinen nur in einer eingehenden Erörterung ihrer Methoden gegeben werden. Für unsere Untersuchung handelt es sich nur darum, die Richtigkeit unserer Auffassung des Erkenntnisprozesses an einer Klassifikation der Wissenschaften zu erläutern, und in dieser Richtung möge der Versuch für sich selbst sprechen[1]. Dabei ist die

---

1) In der Benennung und Aufeinanderfolge der einzelnen Disziplinen ist bei sonst ganz verschiedener Anordnung teilweise Wundts Klassifikation der Wissenschaften (Einleitung in die Philosophie 1901, S. 76) benutzt. Die Auffassung der Astronomie und der Geographie als Wissenschaften der räumlichen Ordnung verdanke ich A. Hettner, der in seinen Abhandlungen „Das System der Wissenschaften" (Preuß. Jahrb. Bd. 122, H. 2, 1905) und „Das

alte Haupteinteilung der Wissenschaften nach den großen Gebieten der Natur und des Geistes zugrunde gelegt.

Klassifikation der (materialen) Wissenschaften.

A. Naturwissenschaften.

I. Mathematisierung		II. Klassifikation	III. Kausalerklärung
1. Räuml. Ordng.	2. Zeitl. Ordng.		
Astronomie (Lehre v. d. Ordnung der Dinge im Weltraum)	Kosmogonie	Mineralogie	Physik
Geographie (Lehre von der Erdoberfläche)	Historische Geologie	Systematische Botanik	Chemie
Anatomie (Lehre vom Bau der Organismen)	Entwicklungsgeschichte der Organismen	Zoologie	Physiologie

B. Geisteswissenschaften.

I. Mathematisierung (zeitliche Ordnung)	II. Klassifikation	III. Kausalerklärung
Geschichte, Archäologie etc.	systemat. Rechtswissenschaft u. a.	systemat. Nationalökonomie u. a.

Betrachten wir jedoch diesen Erkenntnisprozess nur nach seiner formalen Seite und suchen ohne Rücksicht auf den Gegenstand der Erkenntnis als solchen die Formen zu ermitteln, in welchen jene Tätigkeiten sich vollziehen, so erhalten wir die formalen Wissenschaften der Mathematik und der Logik. Die letztere behandelt als Elementarlehre zunächst das Urteil als die allgemeine Form, in welcher alles Erkennen sich vollzieht, sodann den Begriff als die Grundform der Klassifikation und den Schluß als die Grundform der Kausalerklärung, und als Methodenlehre die Anwendung

Wesen und die Methode der Geographie" (Geograph. Zeitschrift her. von Hettner Bd. 11, H. 10) der Geographie als „chorologischer Wissenschaft von der Erdoberfläche" ihren Ort im System der Wissenschaften anwies.

der Kombination dieser Elemente in der Gewinnung wissenschaftlicher Begriffe und Gesetze.

Suchen wir aber in Erfüllung der eigentlich erkenntnistheoretischen Aufgabe aus diesen verschiedenen Richtungen des Gesamtverfahrens die Grundprinzipien hervorzuheben, welche die Erkenntnis von Gegenständen erst möglich machen, so finden wir als Grundprinzipien der Mathematisierung die Anschauungsformen Raum und Zeit, als Grundprinzip der Klassifikation den Begriff der Substanz, als Grundprinzip der Kausalerklärung das Gesetz der Kausalität.

Jede dieser Grundformen bedarf der andern zur vollständigen Erkenntnis von Gegenständen [1]), wobei in der Rückbeziehung der beiden anderen Prinzipien, der Substanz und des Kausalitätsgesetzes, die wir als Gedankenformen zusammenfassen können, zu den Anschauungsformen diese letztern durch die Zeit vertreten werden [2])

Die Anschauungsformen bedürfen zu ihrer Anwendbarkeit irgend welcher Unterschiede des der Empfindung entsprechenden „Realen", vermöge welcher an den Erscheinungen extensive und intensive Grössenunterschiede gemacht werden [3]), eines Beharrlichen der Substanz, durch welches die Veränderung, der Wechsel der Zeit, und eines Kausalverhältnisses, durch welches die Zeitfolge uns erst objektiv wird [4]). Der Begriff der Substanz gründet sich auf die Wahrnehmung der Beharrlichkeit des Gegenstandes selbst in der Zeit im Gegensatz zu dem Wechsel seiner Eigenschaften und Zustände und wird erst vollständig durch die Ausstattung mit Eigenschaften und Zuständen, welche die Kausalbeziehung

1) Vgl. das „Ganze der transzendentalen Apperzeption" bei Fries, welchem allein objektive Giltigkeit zukommt.

2) Kants „transzendentales Schema".

3) Damit reihen wir Kants „Axiome der Anschauung" und „Antizipationen der Wahrnehmung" in einer etwas einheitlicheren Form in unsern Entwurf ein, vgl. dazu auch Lotzes „Lokalzeichen" und die „Temporalzeichen" von Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie S. 84; ferner H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I, 459 f.

4) Kants „Analogien der Erfahrung".

zu andern Substanzen zum Ausdruck bringen. Erst indem wir das Kausalitätsgesetz auf den Begriff der Substanz anwenden, werden wir in den Stand gesetzt, von einem Gegenstand als Ursache zu reden, der Wirkungen hervorbringt. Die letztere Redeweise ist daher sekundär im Verhältnis zur primären Fassung der Kausalität als des obersten Gesetzes alles Geschehens. Das Kausalgesetz selbst gründet sich auf die Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit und Zeitfolge und läßt sich ohne Substanzen, welche die Träger des kausalen Geschehens sind, nicht denken[1]). Je nach der Art der Substanzen, auf welche es angewendet wird, modifiziert sich die Anwendungsform des Kausalgesetzes innerhalb weiter Grenzen, die sehr häufig fälschlich durch den Begriff der anorganischen Materie bestimmt werden. Wir können darnach von mechanischer, biologischer, psychischer und ethischer Kausalität reden. Gemeinsam ist ihnen nur die allgemeine Bedeutung des Kausalgesetzes, die sich in die Kantische Formel fassen läßt: „alles was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt". Je höher die Kausalitätsform, desto mehr verlegen wir die Bedingungen dieses Folgens mit Hilfe des Substanzbegriffes in den „Gegenstand", dessen „Kräfte" das Geschehen erklären sollen. Wir steigen so auf von der „Attraktions- und Repulsionskraft" der Materie, durch die Keimanlage des Organischen, zu „Seelenvermögen" oder seelischen Fähigkeiten und zuletzt zur „Kausalität aus Freiheit".

Die notwendige Wechselbeziehung zwischen den beiden Prinzipien der Substanz und der Kausalität und die Unmöglichkeit, das eine auf das andere oder etwa eines derselben auf eine der Anschauungsformen zu reduzieren, läßt

1) Diese Unentbehrlichkeit einer substanziellen Kausalität scheint mir Sigwart in einer Auseinandersetzung mit Wundt (Sigwart, Logik II², 174 ff.) überzeugend nachgewiesen zu haben. Am anschaulichsten tritt sie an Schopenhauers Gegenbeispielen hervor, wo ganz deutlich ist, daß zur Gesamtheit der Bedingungen, welche die Wirkung herbeiführen, die Substanz der beteiligten Körper gehört (S. W. III, 47 ff.).

sich an Beispielen aus der Geschichte der Wissenschaft deutlich verfolgen. Bei den Materialisten ist dem Nebeneinander des Substanzialitäts- und des Kausalitätsbedürfnisses durch den unklaren Dualismus von Stoff und Kraft Rechnung getragen, wobei die Hauptschwierigkeit dadurch entsteht, daß die Kraft als Eigenschaft des Stoffes und doch als selbständiges Prinzip gelten soll, während zugleich das im Begriff der Kraft substanzialisierte Kausalgesetz selbst droht zur Substanz zu werden. Der dualistische Einschlag ist selbst in der von Häckel vertretenen modernen Form des Materialismus, die sich mit Emphase „monistisch“ nennt, nicht zu verkennen. Er wird nur mühsam dadurch verdeckt, daß die beiden „Grundgesetze“ von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft mit dem einen Namen „Substanzgesetz“ bezeichnet werden[1]).

Auch die eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung dieser Probleme bewegt sich, besonders seit Heinrich Hertz, in der Richtung einer zunehmenden Vereinfachung der letzten Prinzipien. Von den beiden Prinzipien, welche dabei am meisten in den Vordergrund getreten sind, entspricht das eine, der Begriff der Masse dem Substanzbegriff, das andere, der Satz der Energie dem Kausalgesetz. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das eine auf das andere zurückzuführen. In dem Bild, welches Heinrich Hertz der Mechanik zugrunde legen will, erscheinen nur drei Begriffe: Raum, Zeit und Masse[2]). Das Prinzip der Kraft oder der Energie ist kein selbständiges mehr, sondern tritt nur noch als „mathematische Hilfskonstruktion“ auf[3]). Aber in dieser mathematischen Vereinfachung liegt doch nur scheinbar die völlige Einheit. Die Auflösung in mathematische Formeln hat ihre Grenze an der Besonderheit der physikalischen Gesetze, in welchen von einer anderen

1) E. Häckel, Die Welträtsel, Volksausgabe 1903, S. 86 f.

2) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., III, 716.

3) H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I, 105.

Seite her wieder das Kausalgesetz seine Ansprüche geltend macht. Auch die durch Hertz eröffnete letzte Aussicht, die gesamte Körperwelt und das Geschehen in ihr aus Ätherbewegungen zu erklären, verrät eben im Begriff der Ätherbewegung das Nebeneinander unserer beiden erkenntnistheoretischen Grundprinzipien, der Substanz im Äther und des Kausalgesetzes in der Bewegung.

Auch der bedeutendste Versuch einer Elimination des Massebegriffs zugunsten einer Alleinherrschaft der Energie, wie er in der Ostwaldschen Energetik vorliegt, bestätigt nur die Unmöglichkeit einer Ausschaltung des Substanzbegriffes. Das vernachlässigte Substanzprinzip rächt sich gleichsam, indem es die Energie selbst in eine Substanz zu verwandeln droht.

Andererseits nähert sich der Begriff des Weltäthers, wie die Naturwissenschaft der Gegenwart ihn verwendet, der Anschauungsform des Raumes. Er wird etwa verdeutlicht als der „Stoff, der in einem Gefäss zurückbleibt, wenn alle greifbare Materie herausgeschafft ist“, und gilt als durchdringbar für die Atome, als absolut unbeweglich und unveränderlich[1]). Die oft sehr nahe liegende Identifikation mit dem Raum wird aber nicht vollzogen, weil unser Denken einer Substanz bedarf, welche als Trägerin der optischen und elektromagnetischen Erscheinungen gelten kann.

Auch in den historischen Wissenschaften lassen sich jene Grundprinzipien des Erkennens verfolgen. Neben der Einordnung des Geschehens in den Zeitverlauf wird dem kausalen Bedürfnis durch den Nachweis eines gesetzmässigen Zusammenhanges der Ereignisse genügt. Als Träger des kausalen Geschehens aber erscheinen menschliche Persönlichkeiten, und in dieser Beziehung des Kausalgesetzes auf den in ihnen repräsentierten Substanzbegriff erhält dann das Kausalgesetz selbst seine oben geschilderte Modifikation, indem die Persönlichkeiten als „Ursachen“ im Sinne dessen gelten, was wir psychische Kausalität und Kausalität der Per-

1) G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther 1904, S. 90 ff.

sönlichkeit genannt haben und so auch die Wechselwirkung zwischen ihnen als ein Kausalzusammenhang höherer Ordnung erscheint.

2. Die logische Form der Erkenntnisprinzipien.

Indem wir also neben den Anschauungsformen an den beiden Grundprinzipien der Substanz und der Kausalität festhalten, bedarf die Form, welche wir diesen beiden Gedankenformen gegeben haben, noch einer besonderen Rechtfertigung. Ist es richtig, nur von einem Substanz begriff und von einem Kausalgesetz zu reden? Läßt sich nicht mit Kant ein auf die Substanz bezügliches Gesetz als „Grundsatz der Beharrlichkeit" aufstellen: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert"?[1]) und gehört nicht andererseits die Kausalität zu den reinen Verstandesbegriffen? Verhält es sich nicht tatsächlich so, dass diese Grundformen, auch wenn man in Übereinstimmung mit der schon bei Fries angedeuteten stärkeren Betonung der grundlegenden Kategorien der Relation nur diese zwei annimmt, im System der Erkenntnistheorie zuerst als Kategorien und dann als Grundsätze des reinen Verstandes aufzutreten haben? Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß die Kantische Scheidung der synthetischen Formen in Kategorien und Grundsätze, die dadurch eigentlich geforderte Verdoppelung der Deduktion, die doch vielfach künstliche[2]) Ableitung der Grundsätze vermittelst des transzendentalen Schemas zu den am wenigsten haltbaren Bausteinen der Kantischen Architektonik gehört. Fries hat dies gefühlt und hat daher die Lehre von den Grundsätzen viel enger mit dem System der Kategorien verbunden als Kant. Wir gehen einen Schritt weiter und schreiben unter Abstraktion von der Urteilstafel und ihrem zwölfgliedrigen Schema die Form des Begriffes und des Gesetzes je einem der bei-

1) Kr. d. r. V. S. 175. 2) Vgl. F. Paulsen, I. Kant, sein Leben und seine Lehre S. 183 und 185.

den Grundprinzipien zu, während die Anschauungsformen als Gruppe für sich bestehen bleiben. Wir gehen dabei davon aus, dass es sich nur darum handeln kann, die Grundprinzipien im tatsächlichen Erkennen aufzusuchen, welche die Erkenntnis von Gegenständen überhaupt möglich machen. Das tatsächliche Erkennen aber faßt ursprünglich Gegenstände auf als Dinge im Sinne des Substanzbegriffs und Vorgänge an und Beziehungen zwischen diesen Dingen als gesetzmässige im Sinne des Kausalgesetzes. Wir deuten das Sein als Substanz und das Geschehen als kausales Geschehen. Diese primäre Form kann in eine sekundäre übergehen, indem die Substanz selbst als wirkend oder die Kausalität als Begriff gefaßt wird. Wir sind aber damit über das Gebiet der ursprünglichen Formen hinausgegangen, deren Wechselbeziehung und Zusammenwirken, wie früher gezeigt wurde, allerdings das Ganze der Erkenntnis erst verständlich macht. Die möglichen Formen der Anwendung aufzuzeigen ist aber nicht Sache der eigentlichen Erkenntnistheorie, welcher vielmehr als Hauptaufgabe die Aufstellung der Grundprinzipien zufällt.

3. Die Daseinsweise der Erkenntnisprinzipien.

Aber welche Art von Wirklichkeit kommt diesen Erkenntnisprinzipien zu? Oder darf man mit Beziehung auf sie überhaupt nicht von Wirklichkeit reden?

Die schärfste Behandlung dieser Frage verdanken wir H. Lotze. Dem Sein, dem Geschehen und dem Gelten kommt nach Lotze eine verschiedene Art von Wirklichkeit zu, von denen die eine nicht auf die andere zurückführbar ist. „Aus Sein lässt sich nie ein Geschehen machen, und die Wirklichkeit, welche den Dingen zukommt, nämlich zu sein, gebührt nie den Ereignissen; diese sind nie, aber sie geschehen; ein Satz aber ist weder, wie die Dinge, noch geschieht er, wie die Ereignisse“. Seine Wirklichkeit besteht darin, daß er gilt, und daß sein Gegenteil nicht gilt. Was dieses Gelten heiße, läßt sich nicht wieder von anderem ableiten. „So wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird,

daß etwas ist oder etwas geschieht, ebensowenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gelte; man muß auch diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch eine Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen können, welche ihn selbst nicht bereits enthielten“ [1]).

Nun ist aber die „Wahrheit“, nun ist der Begriff oder das Urteil und sind daher auch die Erkenntnisprinzipien jedenfalls auch ein Sein oder Geschehen. Sie sind ja als psychisches Sein oder als psychische Vorgänge vorhanden. Das Gelten selbst gibt uns durch die Aussage von diesem Sein oder Geschehen Kunde. Es ist also nur die Frage, ob wir darüber hinaus jenen Prinzipien noch eine besondere Art von Wirklichkeit zuzuschreiben haben. Die Veranlassung dazu könnte eine doppelte sein. Entweder, daß die übrige Wirklichkeit nicht ausreicht, einen vorliegenden Tatbestand, nämlich eben das Erkennen, zu erklären; gerade der Tatbestand als solcher ist aber in befriedigender Weise erklärbar, und es wäre methodologisch unrichtig, deshalb weil auch diese Erklärung, wie alle, bei letzten Tatsachen ankommt, die nicht weiter erklärbar sind, eine besondere Art von Wirklichkeit anzunehmen, die ihrerseits unableitbar ist. Oder wir suchen durch dieses über Sein und Geschehen stehende Gelten jenen Prinzipien den Wert zeitloser Wahrheit zu sichern. Aber dieses Bedürfnis ist völlig befriedigt, wenn dieser Wert in unserer Überzeugung besteht, und er hätte für uns, die wir ihn durch jene eigentümliche Wirklichkeitsform sichern wollen, keine Bedeutung, wenn die Anerkennung desselben nicht im Sinne einer Voraussetzung unseres gesamten Erkennens in uns selbst als psychische Wirklichkeit vorhanden wäre.

Verzichten wir also auf diese mystische Wirklichkeit des Geltens, so würden uns die Ergebnisse unserer bisheri-

---

1) H. Lotze, Logik, System der Philosophie I. Teil, 1874, S. 499 ff.

gen Untersuchung zunächst nahe legen, die Erkenntnisprinzipien zu bestimmten in der menschlichen Gattungsorganisation begründeten A n l a g e n in Beziehung zu setzen. Kant (und ihm darin folgend Fries) lehnt für sein a priori diese Möglichkeit mit deutlichen Worten ab. Er gebraucht zwar Ausdrücke, die von dem unbefangenen Leser kaum anders, denn als Bezeichnungen menschlicher Anlagen, eines Angeborenen gedeutet werden können; wenn er z. B. von den Anschauungsformen sagt, daß sie an der „subjektiven Beschaffenheit unseres Gemütes“ „haften“, daß sie dem Gemüte „beiwohnen“, im Gemüte „zum Grunde liegen“ [1]), oder wenn die Kategorien auf „Kräfte“, „Vermögen“, „Funktionen“ der Seele zurückgeführt werden [2]). Andererseits aber weist er die Annahme, daß die Verstandesbegriffe „subjektive und mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken“ seien, mit Entschiedenheit zurück, und an der in der Schrift gegen Eberhard sich findenden deutlichsten Stelle heißt es: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene V o r s t e l l u n g e n; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als e r w o r b e n an“ [3]). Wir machen hier dieselbe Beobachtung, wie bei der Stellung Kants zur Psychologie überhaupt: einerseits weitgehende psychologische Voraussetzungen, andererseits grundsätzliche Ablehnung der Psychologie.

Aber hat Kant nicht jedenfalls darin recht, dass die Erkenntnisprinzipien, wenn sie auch selbst unabhängig von der Erfahrung sind, doch erst an der Hand der Erfahrung e r w o r b e n werden müssen? Es bedarf keiner kritischen Erörterung des Streites zwischen Locke und Leibniz, um festzustellen, daß dann wenigstens angeborene F ä h i g k e i t e n vorausgesetzt werden müssen, welche diese Erwerbung möglich machen. Die Frage wäre dann nur noch, welcher Anteil

---

1) Kr. d. r. V. 51. 54. 73. 2) z. B. a. a. O. S. 94 ff. 112 ff.

3) Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll S. W. I, 444 f., vgl. besonders auch Kr. d. pr. V. 169.

an dem Gesamtbestand jener Prinzipien dem Angeborenen, und welcher dem Erworbenen zuzuschreiben sei.

Wir suchen diesen Streit durch eine umfassendere Hypothese zu schlichten. Gewisse Gleichförmigkeiten des körperlichen und geistigen Lebens der Menschen, welche auch unter den verschiedensten Bedingungen sich erhalten, nötigen uns, dem Menschen Anlagen zuzuschreiben, vermöge welcher die künftige Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen vorausbestimmt wird. Nur die elementarsten dieser Anlagen stellen aber Fähigkeiten dar, welche schon von der Geburt an bei bestimmten Reizen in bestimmter Weise in Wirksamkeit treten. Die verwickelteren Leistungen aber sind Kombinationen elementarer Anlagen, welche erst später auftreten, aber doch von dem Erworbenen dadurch sich unterscheiden, daß sie unter den gewöhnlichen Bedingungen mit Notwendigkeit sich entwickeln. Wir wollen sie sekundäre Anlagen[1]) nennen im Gegensatz zu den erstgenannten elementaren oder primären Anlagen. Zu jenen sekundären Anlagen gehört z. B. die Sprache, das Gewissen, der ästhetische Geschmack, zu ihnen gehört auch das, um was es sich für uns handelt, das Erkennen mit seinen Prinzipien. Zugleich geben wir damit nur der an einer der genannten Stellen folgenden Ausführung Kants eine genauere Fassung, die wegen ihrer interessanten Beziehung zu unserem Problem vollständig angeführt zu werden verdient. „Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen

---

1) Vgl. hierzu meine Abhandlungen: „Theorie des Gewissens", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 121, S. 112 und „Über individuelle und Gattungsanlagen", Zeitschrift für Pädagogische Psychologie, 1899, Heft I u. II, 1900, Heft I.

an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren“[1]).

Auch unter unserer „sekundären Anlage“ ist nichts anderes zu verstehen, als der „angeborene“ „Grund“ dafür, daß die gedachten Vorstellungen gerade so und nicht anders entstehen. Die Bedingungen für diese Entstehung sind die vom „Gegenstand“ herrührenden Reize. Sie sind es ja auch, die trotz dieser psychologischen Grundlagen, wie wir gesehen haben, eine Auflösung der Erkenntnistheorie in Psychologie verbieten.

Aber wie läßt sich mit dieser Annahme der apriorische Charakter der Erkenntnisprinzipien vereinigen, dessen Wesen in der Unabhängigkeit von der Erfahrung besteht? Wir haben uns dabei zu erinnern, daß die Ablehnung aller empirischen Ableitung der Erkenntnisprinzipien nicht zugunsten irgend eines mystischen Apriorismus geschieht, sondern stets zu dem Zweck, die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben zu sichern. Diese Hauptmomente lassen sich aber, wie unsere eingehende Untersuchung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie zur Genüge gezeigt hat, überhaupt nicht beweisen; sie müssen vielmehr zu Beginn jeder Untersuchung bereits vorausgesetzt werden. Noch weniger aber können sie aus menschlichen Anlagen oder aus einer Entwicklung menschlicher Anlagen begründet werden. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil diese Anlagen ja selbst zu der Erkenntnis gehören, die sie begründen sollen oder — in der Kantischen Ausdrucksweise — weil sie zur Welt der Erscheinungen gehören, „bloße Vorstellung“ sind. Damit würde ja die Welt als Vorstellung von einem ihrer Teile abhängig.

---

1) a. a. O. S W. I, 445.

Wir kommen über diesen verwirrenden Zirkel nur hinaus durch die selbst nicht beweisbare, in einem Vernunftglauben wurzelnde Überzeugung, daß eben die geistige Seite jener Gattungsorganisation nicht bloß Erscheinung ist, sondern in den letzten ewig giltigen Zusammenhängen der Welt begründet ist. Selbst die anthropologische Kritik von Fries läßt daher keinen Zweifel darüber, daß durch genetische Erklärung niemals die Allgemeingiltigkeit selbst erst begründet werden kann. Sie ist vielmehr der „unmittelbaren Erkenntnis“ ursprünglich eigen und gründet sich auf einen „Vernunftglauben“, der aller wissenschaftlichen Erkenntnis vorhergeht.

Darüber allerdings, welche einzelnen Erkenntnisprinzipien wir anzunehmen haben, konnte uns nur die Erfahrung Auskunft geben. Nur das tatsächliche Erkennen, nur das wirkliche Verfahren der Wissenschaft kann uns lehren, in welchen Formen dasjenige Erkennen sich vollzieht, welches sein Ziel erreicht; und auch ein Ideal der Erkenntnis, auf welches wir diese Formen beziehen wollten, wäre nur eine Ausgestaltung dieser uns aus der Erfahrung bekannten Formen nach dem Prinzip der Vollkommenheit, oder — um mit Fries zu reden — nach dem „Grundsatz der Vollendung“. Als letztes Kriterium, welchen dieser Formen Allgemeinheit und Notwendigkeit zukomme, erschien uns das Bewußtsein unmittelbarer Evidenz, ein Evidenzgefühl, das die durch sie möglich gemachten Urteile begleitet, und ein Evidenzgefühl höchster Ordnung, das sich mit ihnen selbst verbindet. Daß dieses Gefühl nicht untrüglich ist, hat es mit jeder andern Art von Überzeugung gemein. Es ist auch, wie wir gesehen haben, der Berichtigung zugänglich, wenn ein mit dem durch das Evidenzgefühl gebilligten Inhalt unvereinbares Urteil als evident erscheint und aus diesem Gegensatz eine neue durch das Evidenzgefühl ausgezeichnete Erkenntnis hervorgeht. So bestätigt sich uns auch am Schlusse dieses Abschnittes der Satz, der einen der Grundgedanken dieser Arbeit bildet, daß die von Kant geforderte Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht ein Beweisobjekt, sondern

die Grundvoraussetzung der Erkenntnistheorie bildet, und daß die einzelnen Erkenntnisprinzipien nur aus dem tatsächlichen Erkennen des Individuums und aus der fortschreitenden Geschichte menschlicher Wissenschaft gewonnen werden können.

C. Das Verfahren in der Feststellung der Grenzen des Erkennens.

Auch hinsichtlich des letzten Hauptpunktes, welchen die Erkenntnistheorie zu bearbeiten hat, kann das Verfahren derselben kein anderes sein, als das bisher geschilderte. Wie man auch die Frage nach den Grenzen des Erkennens im einzelnen fassen möge: wollen wir das Resultat nicht vorwegnehmen, so bleibt auch hier nichts anderes übrig, als vom tatsächlichen Erkennen auszugehen.

Bei dem Versuche, den Anteil festzustellen, welcher an diesem Gesamtvorgang uns selbst zukommt, wurden wir auf gewisse Anschauungs- und Denkformen geführt, welche die Erkenntnis von Gegenständen uns erst möglich machen, und die wir Erkenntnisprinzipien genannt haben. Das Erkennen, wie wir es vorfinden, erhebt den Anspruch, vermittelst dieser Formen den als transzendent angenommenen Gegenstand abzubilden. Das Recht dieses Anspruchs und die Grenzen seiner Befriedigung können nur untersucht werden, indem wir dem Kriterium der unmittelbaren Evidenz folgend das Denknotwendige auch für objektiv giltig halten. Indem für Kants Ablehnung einer über die Grenzen der Erfahrung hinausreichenden theoretischen Erkenntnis die Antinomien maßgebend werden, in welche die Vernunft bei diesem Versuch gerät, wendet er das logische Gesetz des Widerspruches jenseits der Erfahrungsgrenzen an und zieht aus dem Resultat dieser Anwendung Schlüsse auf die Grenzen des Erkennens.

Auch die mit dem mehrfach berührten Zirkel zu-

sammenhängende skrupulöse Frage, ob wir nicht bereits in der Anwendung eines solchen Verfahrens auf die Grenzen des Erkennens diese Grenzen selbst überschritten haben, ließe sich auf keinem anderen Wege entscheiden, als eben, indem wir erkennen. Hätte eine Grenzüberschreitung tatsächlich stattgefunden, so müßte dieselbe mit Hilfe ebendesselben Verfahrens berichtigt werden. Wir sehen hier die Unentbehrlichkeit der im Selbstvertrauen der Vernunft liegenden Voraussetzungen aufs neue bestätigt.

Kapitel III.

Das Problem der Grenzen des Erkennens.

Der transzendentale Idealismus Kants steigert sich bei Fries zu jener „durchaus subjektiven Wendung aller Spekulation“, die er selbst als einen der Grundzüge seines Systems bezeichnet. Das Erkennen selbst bewegt sich darnach innerhalb der Grenzen der Selbsterkenntnis. Darüber hinaus können wir nur auf einem anderen Wege gelangen, nämlich auf dem Wege des Glaubens.

Ehe wir aber an die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Bestimmung der Grenzen des Erkennens anknüpfen, stoßen wir auf eine andere Schranke, welche dem Erkennen sogar innerhalb des Gebietes der Erfahrung gesetzt sein soll. Es ist die Lehre, welche uns unter dem Titel der „Unerklärlichkeit der Qualitäten“ begegnet ist und die in ihrer Bedeutung für unser Problem mit dem Wesen der Erkenntnistätigkeit selbst zusammenhängt.

A. Die Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher.

I. Die Bedeutung der Lehre von der „Unerklärlichkeit der Qualitäten“.

Für alle Erklärung in unserer Erkenntnis gilt nach Fries die beschränkende Regel, daß nur die von einer Zusammensetzung des Gleichartigen herrührenden Verschiedenheiten, nur quantitative Verschiedenheiten der Mathematik sich einer Erklärung unterwerfen lassen. Die physische Theorie des Lichtes und Schalles z. B. gebe mit größter Bestimmtheit alle mathematischen Verhältnisse der Phänomene

wieder, dringe aber zur Farbe oder zum Klange selbst niemals vor. Am allerwenigsten Bedeutung habe es, die äußere Theorie der Bewegung und die innere des Denkens und Wollens in ein System von Erklärungen zusammenziehen zu wollen, „äußere und innere Physik" seien hier durch die Verschiedenheit ihrer Qualität durchaus getrennt[1]). Da es nach Fries die ganze logische Aufgabe unserer Erkenntnis ist, alles und jedes in ihr auf seine letzten Erklärungsgründe zurückzuführen und es in der Theorie systematisch aus diesen abzuleiten[2]), so hätten wir hierin eine Schranke zu sehen, welche unserer Erkenntnis in der Erfüllung dieser ihrer Aufgabe gesetzt ist.

Danach schienen die Grenzen der dem Erkennen zugrunde liegenden Erklärung mit den Grenzen der mathematischen Ableitung zusammenzufallen. Diese Annahme trifft jedoch nicht zu.

Denn erstens tritt uns das Mathematische selbst als Historisch-Einzelnes entgegen, sobald wir auf die bestimmten räumlichen Formen und Beziehungen der einzelnen Dinge, auf den zeitlichen Zusammenhang des einzelnen Geschehens reflektieren. Wir suchen allerdings diese Formen und Verhältnisse als Zusammensetzungen einfacher Elemente, als Folgen aus mathematischen Sätzen und Formeln verständlich zu machen. Aber eben hierin wird offenbar, daß die mathematische Erklärung zu dem „historisch" gegebenen individuellen Dasein grundsätzlich in demselben Verhältnis steht, wie der etwaige Versuch einer nicht-mathematischen Erklärung. In beiden Fällen handelt es sich um die Ableitung des Zusammengesetzten aus einfacheren Elementen und um Zurückführung auf Gesetze.

Und damit berühren wir bereits den zweiten Punkt, an welchem jene Lehre von der Unerklärlichkeit der Qualitäten in ihrem Verhältnis zum Historisch-Einzelnen der Ergänzung bedarf. Es gibt auch nicht-mathematische Erklärung. Wir erklären das physiologische

1) N. Kr. I, 358 f. vgl. Teil I, S. 183 ff. 2) N. Kr. I 355.

Geschehen im Organismus als ein Zusammenwirken von Kräften, die eine mathematische Formulierung nur in sehr beschränkter Weise zulassen. Wir erklären psychische Vorgänge aus Gesetzen, auf welche, wenn wir von dem scharfsinnigen, aber doch nicht haltbaren Versuch Herbarts absehen, Mathematik sich nur indirekt, nämlich unter Voraussetzung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs zwischen den psychischen und den mathematisch faßbaren physischen Vorgängen anwenden ließ, um von hier aus ein Maß auch für die psychischen Vorgänge zu gewinnen. Die von dieser Grundidee Fechners ausgehende, hauptsächlich von Wundt und seiner Schule mit Erfolg bearbeitete experimentelle Psychologie berechtigt jedoch, so wertvoll auch viele ihrer exakten Ergebnisse sind, zu keiner Identifikation der psychologischen Erklärung mit der mathematischen Ableitung, nicht bloß deshalb, weil die Anwendung der Mathematik durch die Übertragung aus einem anderen Gebiete vermittelt ist, sondern auch, weil die Natur der Objekte selbst dieser Anwendung Grenzen setzt[1]).

Will man von Erklärung nur da sprechen, wo sich eine Tatsache auf mathematische Zusammensetzung aus Gleichartigem zurückführen läßt, so ist dies an sich eine Benennungsfrage, schränkt aber die Bedeutung des Wortes in unzweckmäßiger Weise ein. Wenn z. B. Fries sagt: „Alle Erklärung in unserem Geiste ist kombinatorische Zusammensetzung, Derivation zusammengesetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen“[2]), so gibt es eine solche Erklärung keineswegs bloß, wo Größenunterschiede massgebend sind, sondern auch als Ableitung organischer Formen aus der Entwicklung von Keimanlagen auf Grund bestimmter Reize oder als Ableitung eines Vorstellungsverlaufes aus Assoziationsketten. Das Ziel der Erklärung ist, die gegebene Wirklichkeit uns verständlich zu machen. Dies tun wir, indem wir Dinge und Vorgänge räumlich und

1) Vgl. meine Schrift: Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie, ihre Tragweite und ihre Grenzen 1897.

2) N. Kr. I, 357.

zeitlich ordnen, klassifizieren und von Gesetzen ableiten. Zur vollständigen Erklärung gehören alle drei Momente. Wir hätten beispielsweise einen bestimmten psychischen Vorgang vollständig erklärt, wenn wir ihn in den zeitlichen Zusammenhang des seelischen Geschehens eingeordnet, als eine Erinnerungsvorstellung bestimmter Art klassifiziert und aus dem Zusammenwirken der Assoziationsgesetze mit der angeborenen und erworbenen Eigenart des Individuums und dessen augenblicklichem Zustand abgeleitet hätten. Wir sehen also, daß die Hauptmomente der vollständigen Erklärung mit denjenigen des Erkennens zusammenfallen, die wir als Mathematisierung, Klassifikation, Kausalerklärung aufgeführt haben. Man könnte die letztere auch als Erklärung in engerem Sinne bezeichnen, wie wir dies auch in der Benennung: „Kausalerklärung" zum Ausdruck bringen. Allein die Befriedigung des Erkenntnistriebes verlangt stets ein Zusammenwirken sämtlicher drei Tätigkeiten. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch dient das Wort daher auch zur Bezeichnung aller drei Funktionen, und fällt seinem wesentlichen Inhalt nach mit „Erkennen" zusammen, wobei in dem Ausdruck „Erklärung" nur die Darstellung des Erkannten für andere, das „Klarmachen" derselben in den Vordergrund tritt.

Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß auch in der vollständigen Erklärung das zu erklärende Objekt nie völlig aufgeht. Als bleibenden Wahrheitskern jener Lehre von der „Unerklärlichkeit der Qualitäten" müssen wir also bei aller Anfechtbarkeit einzelner Punkte jedenfalls einmal das eine Negative festhalten, daß es am Objekt etwas gibt, das nicht selbst zur Erklärung wird. Bezeichnen wir dieses „Etwas" mit Kant als das „Gegebene" oder als den „Stoff" der Erkenntnis, so leuchtet unmittelbar ein, daß es in den Anschauungs- und Gedankenformen niemals sich restlos auflöst, sondern eben durch sie nur seine Formung empfängt. Es liegt also schon darin, daß die Erklärung Erklärung eines „Gegebenen" ist, an sich selbst schon eine Grenze derselben. Dieses Moment erhält ferner dadurch seine weitere Ver-

stärkung und Bestätigung, daß der für die Erklärung unentbehrliche sprachliche Ausdruck immer nur Bezeichnung der Objekte und niemals mit diesen selbst identisch ist.

Aber fallen denn die Grenzen der Erklärung mit den Grenzen der Erkenntnis zusammen? Nach der von uns angenommenen Übereinstimmung der Funktionen der vollständigen Erklärung mit denen der Erkenntnis wäre dies der Fall. Es wäre dann nur hinzuzufügen, daß in dem Terminus „erklären" der Gesichtspunkt der Darstellung der Erkenntnis für andere, des „Klarmachens" in den Vordergrund tritt, was aber für die Methodenfrage nicht von erheblicher Bedeutung ist, da auch die vollständige Erkenntnis jederzeit die sprachliche Fassung ihres Inhalts voraussetzt. Aber trifft jene Annahme zu? Kann die Erklärung auf sämtliche Objekte der Erkenntnis ausgedehnt werden, oder liegt es in ihrem Wesen, daß sie nur auf ein bestimmtes Gebiet derselben anwendbar ist? Wäre das letztere der Fall, so wären damit zugleich Grenzen der Erkenntnistätigkeit in unserm Sinne festgestellt. Wir haben daher diese Frage näher ins Auge zu fassen.

II. Die Grenzen der Erklärung und die Erkenntnis des Historischen.

Die gewichtigsten Einwände gegen ein Zusammenfallen der Grenzen der Erklärung mit den Grenzen der Erkenntnis, oder was dasselbe ist, gegen eine Ausdehnung des Erklärungsverfahrens, wie wir es verstanden haben, auf sämtliche Objekte der Erkenntnistätigkeit, wurden mit Berufung auf die Geschichte erhoben. Hat sie nicht eben da ihre Grenze, wo das „Historische" beginnt?

1. Das Ziel der Erklärung und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit.

Nach der Anschauung, welche Rickert in seinem Werke über die „Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung" vertritt, ist es gerade die empirische Wirklichkeit selbst, welche der im wesentlichen mit unserer „Er-

klärung" zusammenfallenden „naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" die Grenze setzt, über die sie nicht hinweg zu kommen vermag. Die Aufgabe des naturwissenschaftlichen Begriffes ist die Überwindung der in Zeit und Raum unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Einzelgestaltungen und Vorgängen zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis der Körperwelt. Diese Vereinfachung der Welt durch Begriffe wird aber um so vollkommener erreicht, *je allgemeiner sie sind*, d. h. *je weiter sie sich von der anschaulichen Wirklichkeit entfernen*. Naturwissenschaftliche Begriffe sind daher um so besser, je weniger Wirklichkeit sie enthalten. Das Besondere, das Individuelle, das Wirkliche hat keinen Raum in der Naturwissenschaft. Es gibt nun aber eine Fülle von Dingen und Vorgängen, die uns nicht nur mit Rücksicht darauf interessieren, in welchem Verhältnisse sie zu einem allgemeinen Begriff oder einem System von Begriffen stehen, sondern die uns als anschauliche und individuelle Gestaltungen, als Wirklichkeiten von Bedeutung sind[1]). Die Wissenschaft von diesem Einmaligen, dem Anschaulichen und Individuellen, ist die Geschichte, die daher im Gegensatz zu der vom Besonderen zum Allgemeinen strebenden Naturwissenschaft als eigentliche „Wirklichkeitswissenschaft" bezeichnet werden kann. Die historische Begriffsbildung, die übrigens auch auf die Objekte der Naturwissenschaft Anwendung finden kann, wie die naturwissenschaftliche auf die Objekte der Geschichtswissenschaft, befolgt daher ein völlig von dem bisher geschilderten abweichendes Verfahren. Die Bedeutung des Individuellen liegt darin, daß wir seine durch nichts zu ersetzende Eigenartigkeit *auf einen Wert beziehen*. In die historischen Begriffe gehört also, da auch sie Allgemeingiltigkeit beanspruchen, das, was sich durch die Beziehung auf allgemein anerkannte Werte aus der Wirklichkeit heraushebt und zu individuellen Einheiten zusammenschließt[2]).

Die Auseinandersetzung mit dieser Ansicht, welcher,

---

1) Rickert a. a. O. S. 249 ff. 25 ff. 2) a. a. O. S. 351 ff. 371.

wie man sich auch sonst zu ihr stellen mag, das Verdienst gebührt, das Problem einer Logik der Geschichte in eindringender Untersuchung neu gestellt zu haben[1]), nötigt uns zu einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Erklärung und der in ihr zusammenwirkenden Erkenntnistätigkeiten. Wir haben als das Ziel der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, nicht die Bildung allgemeiner Begriffe, sondern die Erklärung der Wirklichkeit selbst zu betrachten. Dem der menschlichen Gattung eigenen Erkenntnisbedürfnis folgend suchen wir diese Wirklichkeit uns verständlich zu machen. Wir tun dies, indem wir sie in Raum und Zeit ordnen, in ein System von Begriffen fassen und dem Gesetz der Kausalität unterwerfen. Zur vollständigen Erklärung irgend eines Ausschnittes dieser Wirklichkeit genügt nun aber niemals die Aufführung irgend einer räumlichen oder zeitlichen Beziehung oder die Subsumtion unter einen einzelnen Allgemeinbegriff oder der Hinweis auf ein einzelnes Gesetz. Schon zur Erklärung des wirklichen Falls eines Körpers reicht das Gesetz einer bestimmten Proportionalität der Fallräume und Fallzeiten nicht aus; ich bedarf dazu der Gesetze des Luftwiderstandes und damit einer Klassifikation des Körpers, durch dessen Beschaffenheit das

---

1) Wobei Windelband in seiner Rektoratsrede: „Geschichte und Naturwissenschaft" von 1894, und noch früher Gustav Rümelin in einem wenig beachteten Aufsatz „Über Gesetze der Geschichte" von 1878 (Reden und Aufsätze, Neue Folge S. 118 ff.) vorangegangen sind, vgl. z. B. den Satz Rümelins (a. a. O. S. 139 f.) „Wo die Idee der Freiheit hereingreift, der vernünftigen Selbstbestimmung, die alle Naturmomente durchdringt und beherrscht, da ändern sich auch die Methoden und Ideale des Wissens. Das Einzelne und Individuelle wird hier zur einmaligen, unwiederholbaren Tat, die ihre Bedeutung in sich selbst und nicht als bloßes Beispiel eines Allgemeinen trägt." Das eigentliche methodologische Problem ist jedoch im wesentlichen von Rümelin nur bezeichnet, noch nicht ausgeführt worden.

2) Ich treffe in der Betonung dieses Gesichtspunktes mit der lehrreichen Abhandlung von Alfred Hettner über das „System der Wissenschaften" (Preußische Jahrbücher Band 122, 2. Heft 1905, S. 259) zusammen

Maß dieses Widerstandes bedingt ist. Die Erklärung einer Pflanze ist unvollständig, wenn ich nur einen Artbegriff nenne, unter welchen sie subsumiert werden kann; da innerhalb dieses Artbegriffes stets Modifikationen, z. B. Farbenschattierungen oder Besonderheiten der Form möglich sind, so habe ich weitere Merkmale hinzuzufügen und endlich eine Kausalerklärung zu geben, welche auf die Entwicklung aus der Keimanlage und ihre Bedingungen zurückgreift. Die Erklärung macht also neben der Feststellung der räumlichen Eigenschaften und Beziehungen aus ihren Objekten Merkmalskomplexe und Gesetzeskomplexe. Beide Seiten der Erklärung können sekundär ineinander übergehen, was aber ihre grundsätzliche Scheidung und Nebeneinanderstellung[1]) nicht ausschließt.

Die Komplikation der Begriffe und Gesetze, welche notwendig sind, um ein Wirkliches zu erklären, nimmt zu mit der zunehmenden Differenzierung der Wirklichkeit. Um die Abnormität eines organischen Gebildes zu erklären, bedarf ich einer größeren Zahl von Begriffen und Gesetzen, als wenn es sich darum handelt, zu zeigen, weshalb in dem Stein eine Höhlung entstanden ist. Aber um Merkmalskomplexe und Gesetzeskomplexe handelt es sich auch schon bei der einfachsten Einzelerscheinung. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich dann nicht mehr von einer Vereinfachung der Welt durch den naturwissenschaftlichen Begriff oder von einem die Wissenschaft durchwaltenden „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ reden. Die Welt als Wirklichkeit erscheint vielmehr um so komplizierter, je mehr die wissenschaftliche Bearbeitung derselben fortschreitet.

---

1) Wir haben uns schon oben über die Notwendigkeit dieser Koordination ausgesprochen und glauben daran festhalten zu müssen gegenüber Anschauungen, welche wie z. B. H. Rickert (a. a. O. S. 80 ff.) das logische Ideal der Naturwissenschaft in der Auflösung der Dingbegriffe in Gesetzesbegriffe sehen, oder wie z. B. O. Bütschli (Gedanken über Begriffsbildung und Grundbegriffe, Annalen der Naturphilosophie, herausg. von Ostwald 1904, III, S. 125 ff.) das Erklären einer Einzelerscheinung als „Einreihen unter einen Oberbegriff“ bezeichnen.

An dem Stück Blei z. B., das ich in einer übersichtlichen Einzelanschauung auffasse, unterscheide ich wissenschaftlich etwa chemisches Zeichen, Atomgewicht, spezifisches Gewicht, technische Verwendung, Giftwirkung.

Die in der Wirklichkeit gegebene Mannigfaltigkeit von Einzelgestaltungen und Vorgängen ist daher nur in dem Sinne „unübersehbar“, daß die wissenschaftliche Erkenntnis derselben niemals vollendet ist. Wir sehen dabei ab von der in der Unendlichkeit des Raums und der Zeit liegenden Unübersehbarkeit[1]), die auch durch Begriffe und Gesetze nicht überwunden wird. Was uns vor allem interessiert, ist die Unübersehbarkeit, welche dem Individuellen als solchem zugeschrieben wird. Nun sind aber, wenn wir zunächst bei dem Wortlaut bleiben wollen, das Einzelding und der Vorgang am Einzelding mit ihren Eigentümlichkeiten leicht zu „übersehen“. Dies wird in der populären Bedeutung des Wortes natürlich auch Rickert zugeben. Aber er wird um so mehr betonen, daß die damit gemeinte Auffassung äußerst unvollständig sei und jeder Versuch, jene Eigentümlichkeiten vollständig aufzuzählen, die Unübersehbarkeit beweise. Nun sehen wir aber gerade in diesem Versuch die Arbeit des wissenschaftlichen Erkennens und in der Vollendung desselben die Vollendung der Wissenschaft, so daß jene Behauptung der Unübersehbarkeit nur die Unvollendbarkeit der wissenschaftlichen Arbeit bedeuten würde. Jene durch die Sinne vermittelte Auffassung aber braucht keineswegs lückenhaft zu sein. Sie kann ein vollständiges Bild des Dinges oder Vorganges mit allen seinen Einzelheiten geben, auch wenn wir nicht diese sämtlichen Einzelheiten bezeichnen oder in wissenschaftliche Begriffe und Gesetze fassen können. Wir können auch Bild oder Vorgang in der Erinnerung behalten und durch die sprachliche Bezeichnung die Vorstellung derselben in andern hervorrufen. Es ist für unsere Frage nicht von Bedeutung, daß

1) Weitergehende Folgerungen daraus würden zuletzt auf die Beweisführung in dem Sophisma von Achilles und der Schildkröte hinauslaufen.

dieses Erinnerungsbild in vielen Fällen mit dem Wahrnehmungsbild nicht völlig übereinstimmt. Es genügt, daß ein vollständiges Bild dieses Individuellen überhaupt möglich ist. Damit haben wir also ein Anschauungsmaterial, das selbst in die Begriffe und Gesetze mit eingeht. Es ist daher an sich gar nicht notwendig, alle Einzelheiten aufzuzählen, da diese mit den den Begriff bezeichnenden Worten in dem Hörer oder Leser unmittelbar als Vorstellungen reproduziert werden können. Der allgemeinen Wortbedeutung entspricht allerdings eine unbestimmtere Vorstellung, innerhalb welcher aber bestimmtere Vorstellungen als Repräsentanten des Begriffes auftauchen. Immerhin ist zuzugeben, daß die Begriffe mit der zunehmenden Verallgemeinerung um so mehr an Anschaulichkeit verlieren. Diese allgemeinen Begriffe und begrifflich gedachten Gesetze dienen aber dann der möglichst vollständigen Klassifikation und Kausalerklärung der einzelnen Erscheinung. Als Merkmals- und Gesetzeskomplexe elementarer Art auf der Grundlage der Raum- und Zeitanschauung finden sie sich schon in der gemeinen Erkenntnis der Wirklichkeit. Die Wissenschaft führt nur diese Arbeit weiter unter der berichtigenden und ergänzenden Kontrolle der wissenschaftlichen Methode. Dabei gilt als Grundlage für die Klassifikation derjenige Teil des Merkmalskomplexes, an welchen der Substanzbegriff sich am besten anknüpfen läßt, und als Grundlage für die Kausalerklärung dasjenige Gesetz, dessen Anwendung von der am meisten charakteristischen Eigenschaft des Dings abhängig ist. Wir subsumieren nicht, wenn wir klassifizieren sollen, den Europäer in erster Linie unter den Begriff der weißen Gegenstände, und wir beginnen nicht die Erklärung des fallenden Steins mit der Erläuterung des Luftwiderstandes. In der Konkurrenz der Sinnesqualitäten ist es in der Regel der Gesichtssinn, welcher in beiden Beziehungen die Vorherrschaft behauptet.

2. Die Ausdehnung der Erklärung auf die Geschichte.

Da wir das bisher beschriebene Verfahren auf die einzelne gegebene Wirklichkeit als solche bezogen, so werden wir sein Geltungsgebiet auch auf die Geschichte auszudehnen haben. Wenn von der geschichtlichen Wirklichkeit gesagt wird, daß sie ein Individuelles, Einmaliges, Besonderes sei, so trifft dies ja auch für die Wirklichkeit zu, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft bildet[1]. Auch jenes Stück Marmor ist genau so nur einmal auf der Welt, und dieser Fall eines Steines erfolgt genau so nur deshalb, weil in einem bestimmten Augenblick die Bewegungsgesetze des Universums in dieser bestimmten, unwiederholbaren Weise zusammenwirken. Oder bringen wir gar eine auffallende Temperaturänderung mit der Entstehung neuer Sonnenflecken in kausalen Zusammenhang, so ist hier die Einmaligkeit gerade dieses Zusammentreffens von Bedingungen ja völlig einleuchtend.

Daß dieser Charakter des Individuellen und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit viel stärker hervortritt, hängt teils daran, daß die Träger dieser Wirklichkeit als „Individuen" im prägnanten Sinne gelten, teils daran, daß hier der jede Einzelgestaltung an einen bestimmten Zeitpunkt bindende Begriff der Entwicklung in der Anwendung des Kausalgesetzes noch mehr herrschend wird, als schon in der naturwissenschaftlichen Erklärung des Organischen, teils endlich daran, daß die nur ein Merkmal oder ein Gesetz heraushebende Erklärung um so wertloser für die Erkenntnis wird, je reicher und je komplizierter diese Wirklichkeit selbst ist. In der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit können wir aber auch hier keinen anderen Weg als den beschriebenen gehen. Das einzelne geschichtliche Er-

1) In diesem Sinne spricht sich auch Rickert aus. „Jedes Blatt am Baum, jedes Stück Schwefel, das der Chemiker in seine Retorte tut, ist ein Individuum und geht als solches ebenso wenig in einen Begriff ein, wie irgend eine große Persönlichkeit der Geschichte." a. a. O. S. 258.

eignis durch die Beziehung auf irgend ein allgemeines Gesetz erklären zu wollen, wäre freilich ein verfehltes Unternehmen. Dann allerdings würde der Begriff einer einmaligen und individuellen Kausalreihe es ausschließen, daß ihre Darstellung durch Begriffe von Naturgesetzen erfolgen könnte. Es gibt in der Tat keine allgemeinen Kausalgesetze, in deren Inhalt sich einmalige individuelle Ereignisse wie die Zerstörung von Lissabon durch das große Erdbeben am 1. Nov. 1755 oder die Ablehnung der deutschen Kaiserkrone durch Friedrich Wilhelm IV. befinden[1]). Aber dasselbe gilt schon für jeden wirklichen Fall eines Steines, und jeder Versuch einer wissenschaftlichen Verarbeitung jener Ereignisse verrät als das eigentliche Ziel der Forschung die Ermittlung einer durch eine Anzahl von Merkmalen zu kennzeichnenden Beschaffenheit der Erde, welche unter dem Zusammenwirken bestimmter Gesetze zu dem betreffenden Zeitpunkt jenes Erdbeben herbeiführten[2]) oder die Erklärung jenes geschichtlichen Ereignisses aus einer geschichtlichen Situation, welche für eine bestimmte Persönlichkeit mit bestimmten Eigenschaften nach psychologischen Gesetzen zu dem bestimmten Zeitpunkt die Motive für jene Handlungsweise lieferten. Selbst in der Art, wie er geschichtliche Persönlichkeiten in den historischen Zusammenhang einfügt, kann also der Historiker nicht anders verfahren, als in der be-

---

1) Rickert a. a. O. S. 414.

2) Eine hübsche Illustration hiezu liefert der Erklärungsversuch Kants, der sich besonders eingehend mit der Frage beschäftigte, vgl. seine Abhandlungen darüber: „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat" 1756, und die „Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen", 1755, S. W. VI, 227 ff. 271 ff., vgl. z. B. den Satz der ersteren Abhandlung: „die gärenden und erhitzenden Materien müssen ein brennbares Öl, Schwefel, Erdpech oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu geraten. So lange breitete sich die Erhitzung hin und wieder in den unterirdischen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelösten brennbaren Materien in der Mischung mit den andern bis auf den Punkt, in

schriebenen Weise. Es ist in der Tat so, wie Rickert[1]) sagt: „Setzen wir ein Individuum, wie Goethe, in einen Begriff um, so müssen wir das sofort merken, denn dann behalten wir nur noch einen Dichter, einen Minister, einen Menschen, und nicht mehr Goethe". Reden wir überhaupt von Goethe, so kommen wir wirklich über ein Verfahren dieser Art nicht hinaus. Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß bei dem Versuch einer solchen Beschreibung oder Erklärung des Individuums niemals ein Begriff ausreichen, vielmehr eine um so größere Zahl von Begriffen erforderlich sein wird, je reicher der Lebensinhalt dieses Individuums ist, daß wir ferner dabei stets genötigt sein werden, soweit die Erklärung überhaupt Vollständigkeit anstrebt, das Kausalgesetz in der Form der Entwicklung aus Anlagen im Zusammenwirken mit einem bestimmten Komplex von Reizen aus der Umgebung einzuführen, und endlich, daß diese Umsetzung in Begriffe und Gesetze unvermeidlich ist, sobald wir versuchen, über irgend ein Objekt wissenschaftliche Aussagen zu machen. Wenn z. B. Treitschke im Eingang des fünften Bandes seiner Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert die Eigenart der politischen Persönlichkeiten schildert, durch welche der Gang der Ereignisse mit bestimmt ist, im Mittelpunkt Friedrich Wilhelm IV. selbst, indem er dessen durch eine große Zahl von Merkmalen beschriebene Eigenart aus Anlage, Entwicklung und Umgebungseinflüssen erklärt und im weiteren Verlaufe den Gang der Ereignisse aus dem gesetzmäßigen Zusammenwirken der Persönlichkeiten und Umstände ableitet, so ist sein Verfahren grundsätzlich kein anderes. So groß auch der Unterschied ist zwischen dieser Darstellung und der Schilderung eines chemischen Experimentes, die Herrschaft derselben Erkenntnisprinzipien, die Einordnung in Raum und Zeit, die zugrunde liegende Verwendung der Kategorien der Substanz und der Kausalität läßt sich doch überall verfolgen. Sie sind nur

---

Feuer zu geraten, erhitzt waren, wurden die Gewölbe der Erde erschüttert, und der Schluß der Verhängnisse war vollführt."

1) Rickert a. a. O. S. 259.

modifiziert durch die komplexe Natur der Objekte. Die Bearbeitung der aus dieser Modifikation sich ergebenden Methodenfragen ist ein Verdienst der Untersuchungen, welche das Problem „Geschichte und Naturwissenschaft" sich zum Gegenstande gemacht haben. Der zugrunde liegende Unterschied dürfte sich aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur als ein graduеller, und nicht als ein spezifischer erweisen.

3. Das Prinzip der Auswahl in seinem Verhältnis zur Methode.

An dieser in der Geschichte mit der zeitlichen Ordnung der Ereignisse sich verbindenden umfassenden Klassifikation und Kausalerklärung, die allerdings durch die hier zur Anwendung kommende Modifikation des Substanzbegriffes und des Kausalgesetzes ihr besonderes Gepräge erhalten, ändert auch der Umstand nichts, daß dabei innerhalb der Gesamtheit des Geschehens eine Auswahl getroffen wird. Diese Auswahl des zu erforschenden Gebietes oder der wissenschaftlich zu verarbeitenden Objekte ist allerdings, wie in der Wissenschaft überhaupt, so auch hier vielfach durch Wertungen bestimmt. Ein Chemiker studiert einen einzelnen chemischen Prozeß zum Zweck der industriellen Verwertbarkeit, aber er wendet dabei dieselben Methoden an, deren sonst die theoretische Chemie sich bedient. Das Prinzip der Auswahl bestimmt nicht das Verfahren. Erfolgt die Abgrenzung des Arbeitsgebietes nach außerwissenschaftlichen Gesichtspunkten, so muß deshalb noch nicht die Arbeitsmethode dadurch bedingt sein. Haben wir einmal, vielleicht weil der Staat für uns einen Kulturwert erster Ordnung bedeutet, die politische Geschichte Deutschlands zu unserem Forschungsgebiet gewählt, so haben wir damit allerdings dieses Gebiet aus der Gesamtmasse des Geschehens auf Grund einer Wertung herausgehoben, aber innerhalb desselben leitet uns nun in der Auswahl der Tatsachen der Grad der Brauchbarkeit derselben für die Erklärung des kausalen Zusammen-

hangs der politischen Ereignisse. Dafür ist wesentlich z. B. die Tatsache, daß Friedrich Wilhelm IV. die deutsche Kaiserkrone ablehnte, aber nicht wesentlich die andere, welcher Schneider seine Röcke gemacht hat[1]).

Ebenso hat sich der Historiker um die einmaligen und individuellen „Renaissance" oder „romantische Schule" genannten Vorgänge einfach deshalb zu kümmern[2]), weil sie zur Erklärung des von ihm nach irgend welchem Prinzip abgegrenzten Geschehens unentbehrlich sind, weil das Verständnis dieser Erscheinungen ganze Partien der von ihm zu erforschenden Tatsachengruppe erleuchtet. Mit „wesentlich" bezeichnen wir also auch hier einen Grad der Brauchbarkeit für die Erklärung des geschichtlichen Werdens.

4. Die lebendige Wirklichkeit und die wissenschaftliche Erkenntnis.

Aber kann es denn wirklich das Ziel der Geschichtswissenschaft sein, auf der Grundlage der zeitlichen Ordnung der Begebenheiten geschichtliche Persönlichkeiten in Merkmalskomplexe, geschichtliche Ereignisse in Gesetzeskomplexe umzusetzen? Geht nicht eben mit diesem Umsetzungsprozeß, und zwar um so mehr, je vollkommener er vollzogen ist, aller Zusammenhang mit der lebendigen Wirklichkeit verloren?

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung über die im Wesen der Erkenntnistätigkeit selbst liegenden Grenzen des Erkennens zurück. Jede wissenschaftliche Erkenntnis ist eine vollständige erst, wenn sie Darstellung für andere wissenschaftlich Erkennende ge-

---

1) Rickert a. a. O. S. 325. Auch die letztere Tatsache könnte übrigens unter Umständen in irgend einem Fall historische Bedeutung gewinnen, z. B. dadurch, daß der Schneider das Werkzeug einer erfolgreichen politischen Intrigue würde, weil eben damit die betreffende Tatsache für die Erklärung der Ereignisse unentbehrlich würde.

2) Rickert a. a. O. S. 367.

funden hat. Die Formen, in welche sie sich dabei kleidet, und die sprachlichen Symbole, deren sie sich dabei bedient, sind aber eben nur Formen und Symbole, die mit einem selbst erlebten Inhalt gefüllt, auf eine angeschaute Wirklichkeit gedeutet werden müssen. Ihre Armut tritt gegenüber dem unendlichen Reichtum des geschichtlichen Lebens besonders hervor. Aber wir werden darin keine Instanz gegen ihre Brauchbarkeit sehen, wenn wir nicht vergessen, daß sie nur Bezeichnungen und Umformungen sind für die Zwecke des wissenschaftlichen Erkennens. Sie hindern uns nicht, in die Wirklichkeit selbst, die so verarbeitet wird, unsere Wertungen hineinzulegen und die wissenschaftliche Arbeit selbst durch die Beziehung auf Kulturwerte zu bereichern. Aber das wissenschaftliche Verfahren selbst hat, wenn es Allgemeingiltigkeit haben soll, selbständig daneben herzugehen und verläuft, wie sich an dem praktischen Prüfsteine der wissenschaftlichen Methode, an der Kontroverse stets zeigen läßt, in den Bahnen, die man, wie es oben geschehen ist, als Mathematisierung, Klassifikation und Kausalerklärung kurz zusammenfassen kann.

Darin aber liegen zugleich die Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher. Die Wirklichkeit bleibt ihr gegenüber ein „Gegebenes“. Sie sucht zwar das einzelne Wirkliche räumlich und zeitlich zu ordnen, nach dem Schema Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung verständlich zu machen, aber die einfachsten „Qualitäten“, aus denen sie das Seiende zusammengesetzt sein läßt, und die Bewegungsrichtungen und Entwicklungstendenzen, welche sie im einzelnen Geschehen zusammentreffen läßt, erscheinen ihrer Arbeit gegenüber als ein letztes Gegebenes, das nur als unmittelbares Erlebnis der Individuen in den Erkenntnisprozeß eingeht. Für irgend einen Durchschnitt der Geschichte des Universums mag die Naturwissenschaft dieses letzte Gegebene in einem Begriff der Materie und in einer Gesamtsumme der Energie, die Geschichtswissenschaft in einer Anzahl menschlicher Persönlichkeiten und der das Handeln dieser Persönlichkeiten motivierenden Kräfte zu

fassen suchen. Die Arbeiten der wissenschaftlichen Forschung auf beiden Gebieten sind aber nur ebensoviele Beweise dafür, daß die lebendige Wirklichkeit unendlich reicher ist, als alles, was in wissenschaftlichen Formeln sich ausdrücken läßt.

Es ist aber doch noch die Frage, ob diese Grenzen der Erkenntnistätigkeit als solcher zugleich Grenzen des Erkenntnisgebietes bedeuten. Vermag das Erkennen auch nicht sein Objekt restlos aufzulösen, so kann es doch vielleicht zu giltigen Aussagen über dieses letzte Gegebene gelangen.

Damit stehen wir unmittelbar vor dem letzten Gegenstand unserer Untersuchung.

B. Die Grenzen des Erkenntnisgebietes.

I. Die Überschreitung der Erfahrungsgrenzen bei Kant und Fries.

„Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann“[1]). So beschreibt Kant anschaulich die Arbeit des Kritikers der Vernunft und die Schwierigkeiten, die er zu überwinden hat. Aber auch seiner kritischen Vorsicht ist es nicht gelungen, alle Klippen zu vermeiden.

---

1) Kr. d. r. V. 221.

Als angreifbarster Punkt erwies sich das Verhältnis des Dings an sich zur Erscheinung. Wir haben den Haupteinwand kennen gelernt, welchen von hier aus Fries gegen die Kantische Philosophie erhebt, wenn er tadelt, daß nach Kant ein Ding außer uns als das zur Empfindung Affizierende, als die Ursache unserer Empfindung anzusehen sei[1]). Schon frühe haben Gegner Kants dieser schwachen Stelle im Kantischen System sich bemächtigt, am scharfsinnigsten Aenesidemus-Schulze, dessen Ausführungen gegen Reinholds Versuche, die Schwierigkeit zu überwinden, immer noch das Für und Wider am schärfsten beleuchten. Eine Hauptpartie derselben möge daher hier anstatt aller weiteren Erläuterung eine Stelle finden. „Indem nämlich die Elementarphilosophie behauptet, teils daß das Ding an sich seinen objektiven Beschaffenheiten nach uns völlig unbekannt sei, und daß die Anwendung der reinen Begriffe der Wirklichkeit und Kausalität auf etwas außer unserer Erfahrung gar keine Erkenntnis liefern könne oder vermöge der Bestimmung des reinen Verstandes ganz unstatthaft sei; teils daß das Ding an sich keine von den Vorstellungen in uns verschiedene und vom Vorstellungsvermögen unabhängige Sache sei, so da sein würde, wenn wir gar nicht da wären, oder wenn wir mit andern Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens existierten, als jetzt an demselben wirklich sind, und daß es bloß ein Produkt unserer Vernunft ausmache, hebt sie auch allen wirklichen Zusammenhang unserer Vorstellungen mit realen Dingen an sich gänzlich auf". „Wenn der Begriff Ursache einen reinen Verstandesbegriff ausmachte, der nur in Beziehung auf sinnliche Wahrnehmungen Sinn und Bedeutung hat, so kann er durch Anwendung auf solche Wahrnehmungen nie etwas zu bedeuten und anzuzeigen anfangen, so außer unsern Wahrnehmungen und objektiv wirklich wäre. Wenn also auch das Noumenon Ding an sich auf den Stoff der Anschauung eines Gegenstandes im Raume bezogen wird,

1) Siehe oben Teil I, S. 30.

so erhält dadurch dieser Stoff nicht eine reelle Abhängigkeit von einem wirklichen und außer uns vorhandenen Dinge an sich. Es bleibt auch nach dieser Anwendung noch ungewiß, ob er sich wirklich auf etwas außer uns beziehe, und durch die Verbindung eines Noumenons mit demselben wird er nur mit mehreren Prädikaten, als vorher gedacht, nämlich mit dem Prädikat einer denkbaren Beziehung auf ein absolutes Subjekt, das selbst wieder außer unsern Gedanken nichts ist“ [1]).

Für Fries wird diese Einsicht in die Unmöglichkeit, mit Hilfe einer Kausalbeziehung des affizierenden Gegenstandes auf die Empfindung über den Kreis des erkennenden Ich hinauszukommen, einer der Hauptanlässe der subjektiven Wendung seiner Philosophie. Unsere Empfindung enthält unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich. Indem wir die Empfindung beobachten, finden wir allerdings eine Vorstellung von Dingen außer uns vor. Aber wir lernen dadurch immer nur, wie wir die Gegenstände erkennen, erklären Vorstellung aus Vorstellung, Erkenntnis aus Erkenntnis, bleiben also stets auf subjektivem Boden. Über ihn hinaus gelangen wir nicht mit Hilfe der Erkenntnis, sondern nur auf Grund eines spekulativen Glaubens. Ist es das Prinzip des Wissens, daß die Sinnenwelt unter Naturgesetzen nur Erscheinung ist, so ist es das Prinzip des Glaubens, daß der Erscheinung ein Sein der Dinge an sich zugrunde liegt, und das Prinzip der „Ahndung“, daß die Sinnenwelt die Erscheinung der Welt der Dinge an sich ist. Dieses Glaubens an eine Realität schlechthin, an eine ewige Wahrheit werden wir uns in den Ideen bewußt. Diese aber werden, wie unsere frühere Darstellung gezeigt hat [2]), nach dem Grundsatz der Vollendung durch Verneinung der Schranken

---

1) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik 1792, S. 303. 305.

2) Siehe oben Teil I, S. 240 ff.

des anschaulichen Schematismus gewonnen. Es setzen sich zunächst von den Kategorien der Qualität Verneintheit und Beschränktheit zum Begriff des Unbeschränkten, des Absoluten zusammen und ergeben so durch doppelte Verneinung die Idee der vollendeten Realität, und ähnlich entstehen die anderen Ideen.

In der Beurteilung der Friesischen Ideenlehre haben wir das Verfahren der Ableitung der einzelnen Ideen aus den Kategorien und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Verfahrens auseinanderzuhalten.

Die Ableitung der einzelnen Ideen beruht auf dem im ganzen von Kant übernommenen Kategoriensystem und sucht auf mehr oder weniger künstliche Weise das System der Ideen damit in unmittelbare Verbindung zu bringen. Die Ideen sollen aus den Kategorien durch Verneinung der Schranken des anschaulichen Schematismus entstehen. Es ist aber klar, daß dabei der anschauliche Schematismus selbst zugrunde liegt, also über das Gebiet der Anschauung hinaus Anwendung findet. Wenn die Verneinung aus den Kategorien der Größe den Begriff des Einfachen bilden soll als der Einheit, welche keine Vielheit in sich hat, so tritt hier die von der Anschauung nicht ablösbare Größenkategorie der Einheit jenseits dieser Anschauung auf, um als Subjekt, an welchem die Vielheit als Prädikat verneint wird, die Ideen zu schaffen. Dabei ist der begriffliche Zusammenhang der Kategorien mit den Ideen teilweise so lose und die Überleitung so künstlich, daß es nicht zu verwundern ist, wenn wir bei Fries verschiedene Formen der Tafel der Ideen finden[1]).

Wichtiger ist für uns die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Ideenlehre. Während bei Kant den Ideen im Gebiete der spekulativen Vernunft objektive Realität abgesprochen und eine solche nur auf dem Boden der praktischen Vernunft zugestanden wird, erhalten sie bei Fries schon als spekulative Ideen Giltigkeit[2]). Der Glaube,

---

1) Siehe oben Teil I, S. 241.

2) Damit hängt auch die früher geschilderte ablehnende Stel-

welcher bei Kant nur als praktischer die Ideen im Sinne von Postulaten rechtfertigt, kommt ihnen bei Fries schon als spekulativer Glaube zugute. Die Anwendung der Ideen auf die Erkenntnis erfordert dann allerdings nach Fries den „sittlichen Schematismus“, welcher hier an die Stelle des die Anwendung der Kategorien vermittelnden anschaulichen Schematismus tritt.

Es ist dies einer derjenigen Punkte, an welchen die Differenz zwischen Fries und Kant am schärfsten hervortritt. Er hängt aufs engste mit der Friesischen Problemstellung zusammen. Die Frage: wie werden wir uns unserer Erkenntnis bewußt? führt Fries zu seiner Unterscheidung der Reflexion und der unmittelbaren Erkenntnis. Der letzteren kommt Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit an sich selbst zu, und es handelt sich nur darum dieser unmittelbaren Erkenntnis sich bewußt zu werden, um allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis zu gewinnen. Alles Suchen nach Wahrheit setzt also dieses „Selbstvertrauen der Vernunft“ bereits voraus, und von ihm lassen wir uns auch leiten, wenn wir das wahre Wesen der Dinge erkennen wollen.

Unsere Untersuchung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie hat, übereinstimmend mit diesem Friesischen Grundsatz des „Selbstvertrauens der Vernunft“ ergeben, daß allerdings die objektive Giltigkeit (im Sinne der Allgemein- wie der Seinsgiltigkeit) des Denknotwendigen die unerläßliche Voraussetzung bildet, mit welcher wir an jede Untersuchung herantreten, daß es daher für unser Suchen nach Wahrheit keinen anderen Weg gibt, als den, das Denknotwendige, das in einem Gefühl der unmittelbaren Evidenz sich uns ankündigt, auch für wahr zu halten Wir lassen uns durch dieses Kriterium leiten, wenn wir Irrtümer unserer Sinne berichtigen oder Träume von der Wirklichkeit unterscheiden. Wir bringen mit Hilfe desselben die Welt des Seins und Geschehens in einen be-

---

lung zusammen, welche Fries gegenüber der Dialektik der reinen Vernunft einnimmt.

grifflichen und gesetzmäßigen Zusammenhang, dem wir das Einzelne einordnen.

Nachdem wir aber einmal diese Wahrheit des Denknotwendigen anerkannten, haben wir, grundsätzlich betrachtet, kein Recht mehr, dem mit Hilfe dieses Kriteriums durchforschten Gebiete des Erkennens deshalb eine Grenze zu setzen, weil über einen gewissen Punkt hinaus die Objekte desselben nur noch gedachte (nicht mehr angeschaute) seien. Das Denken, welches innerhalb des Erfahrungsgebietes den Irrtum der Sinne berichtigt, der Sinneswahrnehmung erst objektive Giltigkeit verschafft, das Mannigfaltige der Anschauung erst zur Einheit zusammenfaßt, erweist damit eine Souveränität, welche nur in einem Falle eine Einschränkung seines Herrschaftsgebietes gestattet, nämlich, wenn es aus seinem eigenen Wesen heraus sich selbst Grenzen setzt.

Kant hat diese Grenzen als die Grenzen der Erfahrung zu bestimmen gesucht. Für Begriffe muß, wenn sie nicht ohne Sinn und völlig leer an Inhalt sein sollen, neben ihrer logischen Form auch die Möglichkeit ihrer Beziehung auf Gegenstände gegeben sein. Der Gegenstand kann aber einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze des Verstandes auf empirische Anschauungen und haben darüber hinaus keine objektive Giltigkeit[1]). Und dieses Ergebnis der Analytik wird bestätigt durch die Dialektik, durch die Fehlschlüsse und Widersprüche, in welche die Vernunft sich verwickelt, wenn sie, einem unvermeidlichen Drange folgend, das Feld der Erfahrung überfliegt, um ihren Vernunftbegriffen des Unbedingten, ihren transzendentalen Ideen Anwendung auf wirkliche Gegenstände zu geben. Die unvergängliche Bedeutung dieser Beweisführung der transzendentalen Dialektik liegt in der einschneidenden Kritik des Dogmatismus, welchen Kant vorfand, und jedes Dogmatismus, der mit ihm auf

---

1) Am deutlichsten Kr. d. r. V. 223 ff.

gleicher Linie steht. Die spätere Erkenntnistheorie hat gegen eine Reihe von Punkten berechtigte Einwände erhoben. Das Resultat der Paralogismen führt bei seiner Anwendung auf die Erkenntnis des inneren Lebens auf unlösbare Schwierigkeiten. Wissen wir auch von unserer Seele nur etwas, sofern sie Erscheinung ist, und nicht wie sie an sich selbst ist, so ist es schwer zu sagen, wem nun eigentlich diese Erscheinung erscheint, da diese Erscheinung eben unsere Vorstellung ist[1]; ja alle Aussagen über Gegenstände unserer inneren Wahrnehmung mit Einschluß der Erkenntnisprinzipien und des kategorischen Imperativs beziehen sich dann nicht auf das An-sich der Seele, sondern auf die bloße Erscheinung eines uns unbekannten Etwas. Von den in den Antinomien liegenden Widersprüchen werden die beiden ersten zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt und der Existenz und Nicht-Existenz einfacher Teile durch den transzendentalen Idealismus nur abgeschwächt und nicht aufgehoben. Je mehr man betont, daß der empirische Realismus die notwendige Kehrseite des transzendentalen Idealismus bildet, desto gewisser kehren in dieser empirisch-realen Erscheinungswelt dieselben Antinomien wieder. Der Widerspruch der beiden logisch bewiesenen kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze bleibt bestehen, auch wenn wir die Welt nicht als „Ding an sich selbst“ ansehen[2]. Die beiden letzten, als „dynamische“ von den beiden ersten, den „mathematischen“, unterschiedenen Antinomien, die sich auf die Freiheit und die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens beziehen, finden ihre, übrigens bereits durch die Bedürfnisse der praktischen Vernunft bedingte[3]) Lösung dadurch, daß die Thesis auf die Welt der Dinge an sich, die Antithesis

---

1) Vgl. zu diesem Punkt besonders F. Erhardt, Metaphysik I, 1894, S. 427 ff. 589 ff.

2) H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Diktate aus den Vorlesungen S. 29. Unter den Neueren hat diesen Punkt besonders einleuchtend L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie I, S. 39 ausgeführt.

3) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 104.

auf die Welt der Erscheinungen bezogen wird. Aber eben damit fällt der kontradiktorische Gegensatz, der dieselbe Beziehung der entgegengesetzten Behauptungen auf dasselbe Subjekt voraussetzt, und die ursprüngliche erkenntnistheoretische Bedeutung der beiden dialektischen Schlüsse dahin. Außerdem ist dann vom Standpunkte der Erscheinungswelt aus nicht mehr zu begreifen, wie für die Erscheinungen die Antithesis gelten und die Thesis verworfen werden kann, wenn doch beide auf logisch unanfechtbare Weise bewiesen sind[1]). Auch die dritte Gruppe der dialektischen Schlüsse, welche die berühmte Kritik der Gottesbeweise enthält, liegt zum Teil jenseits des eigentlichen Gedankenganges der transzendentalen Dialektik, sofern ein Teil der Beweisführung sich darauf gründet, daß es der Vernunft an ausreichenden Erfahrungstatsachen fehlt, um das Dasein Gottes daraus abzuleiten. Der Kern der Beweisführung aber richtet sich gegen den ontologischen Gottesbeweis und geht von dem grundlegenden Satze aus, daß Sein kein reales Prädikat ist, kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte, also auch kein Merkmal, das aus dem Begriffe eines höchsten Wesens herausgeholt werden könnte. Realität ist ja eine Kategorie, für welche über die Erfahrung hinaus keine Beziehung auf einen Gegenstand möglich ist.

Hier mündet also Kants Beweisführung wieder in den Grundgedanken ein, daß der Verstand mit seinen Begriffen und Grundsätzen die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne.

Hier ist offenbar der springende Punkt in der Frage nach der Erkenntnis des Transzendenten. Wir suchen der Beantwortung dieser Frage einen Schritt näher zu kommen, indem wir zunächst den Sinn genau feststellen, in welchem selbst Kant den transzendentalen Ideen einen Wert für die theoretische Erkenntnis zugesteht.

---

1) Windelband a. a. O. S. 105.

II. Die regulativen Prinzipien und die transzendenten Hypothesen.

So trüglich und grundlos nach Kant die Schlüsse sind, welche uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, so unvermeidlich sind sie. Da die menschliche Vernunft einen natürlichen Hang hat, jene Erfahrungsgrenze zu überschreiten, so sind ihr transzendentale Ideen ebenso natürlich, wie dem Verstande die Kategorien, nur mit dem Unterschiede, daß die letzteren zur Wahrheit, d. i. zur Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekt führen, während die ersteren einen bloßen, aber unvermeidlichen Schein bewirken, den Kant als den „transzendentalen Schein" bezeichnet.

Nun muß aber „alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist", „zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können" [1]). Auch die transzendentalen Ideen werden daher allem Vermuten nach, wenn auch nicht eine die Erfahrung überfliegende, transzendente, so doch eine „einheimische" immanente Verwendung finden können. Dies geschieht nach Kant dadurch, daß die transzendentalen Ideen, die niemals von konstitutivem Gebrauche sein können, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, doch als „regulative Prinzipien" der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis systematische oder Vernunfteinheit geben. Wir verknüpfen also erstens in der Psychologie alle Erscheinungen der Seele an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so, „als ob" dieselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich existiert, während ihre Zustände wechseln; wir verfolgen zweitens in der Kosmologie die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgends zu vollendenden Untersuchung so, „als ob" die Welt an sich unendlich und ohne

1) Kr. d. r. V. 502.

ein erstes oder oberstes Glied sei, und wir müssen endlich drittens in Ansehung der Theologie alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, „als ob" diese „eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache. Doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären"[1]).

Entscheidend für die Konsequenzen dieses regulativen Gebrauches der Ideen ist die Stellung derselben zum Begriff des „Gegenstandes". Kant wird nicht müde, zu betonen, daß durch die transzendentalen Ideen als regulative Prinzipien nie Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden. Die Vernunft schaffe hier keine Begriffe von Objekten, sondern ordne sie nur und gebe ihnen systematische Einheit. „Man kann eigentlich nicht sagen: daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient"[2]). Aber es sind doch, wie auch jenes „eigentlich" andeutet, Vorstellungen von Gegenständen, von der Seele als einfacher Substanz, von der unendlichen Welt, von einer schöpferischen Vernunft, welche in den Ideen der systematischen Einheit der Verstandeserkenntnis dienen? In der Tat spricht dies Kant ganz unmißverständlich aus. Wir setzen „ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen". Die Vernunft kann die systematische Einheit „nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt"[3]). Aber „es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin oder nur als ein

1) Kr. d. r. V. 522 f. 529 ff. 2) a. a. O. 504.
3) a. a. O. 524. 528.

Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen". Die der Idee korrespondierenden Gegenstände sollen daher nur als „Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden" [1]).

Es ist also nach Kant kein Zweifel, daß der menschlichen Vernunft die Vorstellung transzendenter Gegenstände möglich ist, ja daß das menschliche Denken mit Notwendigkeit dazu führt. Nur soll der Gebrauch derselben für die Erkenntnis ein immanenter bleiben.

Aber Kant geht noch einen Schritt weiter in einer Bemerkung, an deren Wortlaut sich am besten die weiteren Folgerungen anknüpfen lassen, welche wir aus seiner Lehre von den regulativen Prinzipien zu ziehen haben werden. „Nun ist auch nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen, außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zustande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebensowenig weiß, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen. Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Kredit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen" [2]).

Reicht dieser „bloße Kredit der ihr Geschäft gern voll-

---

1) Kr. d. r. V. 521. 523. 2) Kr. d. r. V. 523.

endenden spekulativen Vernunft" nicht vielleicht doch hin, in dem scheinbaren Gleichgewicht der Verneinung und Bejahung der objektiven Realität der Ideen das Zünglein der Wage zugunsten der letzteren zur Neige zu bringen? Wir sehen dabei völlig ab von den einzelnen Kantischen Ideen und der Frage ihrer richtigen Ableitung und halten uns ausschließlich an das Problem der Geltung von Vorstellungen über transzendente Gegenstände überhaupt. Ist es nicht tatsächlich so, daß die Vorstellung eines Gegenstandes, sobald sie einmal überhaupt vorhanden ist, um so mehr an Realität gewinnt, je mehr sie dazu dient, die Wirklichkeit zu erklären? Wären Kants Ideen als denknotwendige Prinzipien anzusehen, welche für ein den unabweisbaren Forderungen unseres Denkens entsprechendes Verständnis der Welt der Erfahrung unentbehrlich sind, so läge in dem Maße, in welchem sie dies leisten, nicht bloß die Legitimation ihres regulativen Gebrauchs, sondern auch die Legitimation ihrer objektiven Realität, deren Wahrscheinlichkeitsgrad allerdings von dem Maße jener Leistung abhängig wäre. Wir sehen, die weitere Verfolgung dieses Gedankenganges führt uns unmittelbar zum Begriff der Hypothese hinüber, und wir gelangen zu dem Satz: nach den Grundsätzen des wissenschaftlichen Verfahrens ist es völlig unvermeidlich, daß regulative Prinzipien, eben weil sie Substrate der von der Wissenschaft anzustrebenden größtmöglichen Einheit der Erfahrungserkenntnis liefern, zu Hypothesen werden.

Kant wendet sich allerdings in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft scharf gegen transzendentale Hypothesen, bei denen eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde. Eine solche Hypothese „würde gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und

nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen"[1]). Es wäre ein „Prinzip der faulen Vernunft", alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man durch fortgesetzte Erfahrung noch kennen lernen kann, auf einmal zu übergehen, „um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen". Auch ist es ein ungereimter Vorsatz, die Wirklichkeit solcher Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen. Es wäre ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Feld ist Meinen so viel, als mit Gedanken spielen, es müßte denn sein, daß man von einem unsicheren Wege des Urteils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden"[2]).

Es läge nahe, gerade diesen letzteren auch von Kant offen gelassenen Weg zur Wahrheit als den einzigen zu bezeichnen, der für menschliche Forschung gangbar ist, wenn es sich um Transzendentes handelt. Jedenfalls vermögen alle jene Gründe die Tatsache nicht zu beseitigen, daß die Ideen als regulative Prinzipien[3]) mit der Herbeiführung der

---

1) Kr. d. r. V. 588 ff.

2) Kr. d. r. V. 590. Kants transzendentale Dialektik ist daher auch zwar eine „Logik des Scheins, aber keine Lehre der Wahrscheinlichkeit"; denn „diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntnis zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, und mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muss". Kr. d. r. V. 260 ff.

3) Wobei auch hier von ihrem speziellen Inhalt völlig abgesehen wird.

systematischen Einheit der Wirklichkeitserkenntnis gerade das erst ermöglichen, was die Erklärung dieser Wirklichkeit zu einer vollständigen macht, und daß ihre Verwendung nach dieser Seite daher völlig mit derjenigen der Hypothese übereinstimmt. Kant spricht deshalb auch selbst mit Beziehung auf die regulativen Prinzipien von dem „hypothetischen Vernunftgebrauch", welcher auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis geht. Ja er kommt unserer Auffassung der transzendenten Hypothese sehr nahe, wenn er in der „Kritik der praktischen Vernunft[1]) sagt: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Kausalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objektive Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Spekulation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit, als deren Ursache, vorauszusetzen; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine bestimmte, vornehmlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und mißlich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung". Bezieht sich diese „Meinung" aber auf Objekte, welche zur Erklärung eines Zustandes der Wirklichkeit dienen sollen, so geht sie sofort über die bloße Anwendung von Regeln hinaus und konstatiert zugleich, wenn auch nur als wahrscheinlich, die Existenz von Gegenständen. Kant bezeichnet die systematische Einheit als den „Probierstein der Wahrheit jener Regeln"[2]).

---

1) Kant, Kr. d. pr. V. S. 170. 2) Kr. d. r. V. 505.

Handelt es sich aber dabei um Begriffe von Objekten, dann wird mit Notwendigkeit der „Probierstein der Wahrheit" zum Maßstab für die Wahrscheinlichkeit der Existenz dieser Objekte. Das „als ob" beginnt dann überzugehen in das „daß". Wenn Kant das Beispiel des Naturforschers anführt, der die nicht aus der Natur geschöpften Begriffe von „reiner Erde", „reinem Wasser", „reiner Luft" verwendet[1]), um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, zu bestimmen, so wurden diese Objekte doch von dem Naturforscher, soweit nicht die Naturwissenschaft in spekulative Philosophie überging, in dem Maße für existierend (wenn auch nur verbunden mit anderen Objekten) gehalten, als sie eine möglichst einheitliche Erklärung der Naturerscheinungen ermöglichten.

Diese in der Natur des wissenschaftlichen Verfahrens liegende Umwandlung des regulativen Prinzips in die Hypothese läßt sich aber auch an einem interessanten Beispiel tatsächlich verfolgen. Nach Kant verhilft die Vernunft dem Verstande vermittelst der regulativen Prinzipien als „transzendentaler Gesetze" zu jener systematischen Einheit, 1) durch ein Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2) durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und zur Vollendung der systematischen Einheit 3) durch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe, „welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet"[2]). Das dritte Prinzip vereinigt die beiden ersten, „indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind". Das nach Kant „von Leibniz in Gang gebrachte und durch Bonnet trefflich aufgestutzte" Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter

---

1) Kr. d. r. V. 504 f. 2) Kr. d. r. V. 512.

der Geschöpfe ist nichts anderes als eine Befolgung dieses auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität. Aber Kant will dieses Gesetz nur als regulatives Prinzip gelten lassen. Als objektive Behauptung würde es, meint er, mit der tatsächlich beobachteten Einrichtung der Natur nicht übereinstimmen. „Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maximen, eine solche, ob zwar unbestimmt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft, welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen“[1]).

Die Geschichte der Wissenschaft hat diesen Ideen Kants eine äußerst lehrreiche Verwirklichung geschaffen. Die Schranke, welche das regulative Prinzip vom objektiv giltigen Gesetz trennte, die Behauptung unveränderlicher Unterschiede der Spezies in der organischen Natur ist gefallen, und in der modernen Deszendenztheorie[2]) ging jenes regulative Prinzip von der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe in eine Hypothese der umfassendsten Art über, durch welche es möglich

---

1) Kr. d. r. V. 519 f.

2) An interessanten Ansätzen hiezu fehlt es übrigens auch bei Kant nicht. Sein Begriff der „Naturgeschichte“, seine Rassentheorie, seine Gedanken über Züchtung und Anpassung stehen dazu in der nächsten Beziehung, vgl. hiezu meine Schrift: „Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung“. Leipzig 1904, S. 20 ff.

wurde, in die gewaltige Formenfülle der organischen Welt „systematische Einheit“ zu bringen, in eine Hypothese, die um so mehr an Wahrscheinlichkeit gewann, je tauglicher sie sich erwies, jene große Tatsachengruppe einheitlich zu erklären.

III. Die Hypothesen im Dienste der systematischen Einheit der Erkenntnis.

In derselben Richtung einer Steigerung der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis bewegten sich alle Hypothesenbildungen, welche der Wissenschaft einen wesentlichen Fortschritt gebracht haben. Indem sie bisher getrennte Bezirke des Seins und Geschehens in gesetzmäßigen Zusammenhang bringen und aus Einem Gesichtspunkt verstehen lernen, ermöglichen sie eine weitere Annäherung an das Ideal der vollständigen Erklärung der Wirklichkeit, und in demselben Maße, als ihnen dies gelingt, gewinnen sie selbst an Wahrscheinlichkeit. In der Entwicklung der modernen Wissenschaft läßt sich diese zunehmende Vereinheitlichung des Erfahrungsgebietes deutlich verfolgen. Der Gedanke, zuletzt alles auf Eigenschaften oder Vorgänge an einer Substanz, dem Äther zurückzuführen, die Unterordnung alles Geschehens unter ein Gesetz, das der Erhaltung der Energie, von spezielleren Hypothesen die durch Heinrich Hertz angebahnte Ableitung der elektrischen und der Lichterscheinungen aus denselben Gesetzen mögen als Beispiele dafür dienen. Auch in der Geschichte steht die eifrige Bearbeitung methodologischer Probleme im engsten Zusammenhang mit dem Bestreben, für die Auffassung des geschichtlichen Lebens der Menschheit einheitliche Gesichtspunkte zu gewinnen.

Teilweise treten jene Hypothesen allerdings auch unter dem ausdrücklichen Vorbehalt auf, daß damit nicht ein Satz über wirkliches Geschehen, sondern nur eine Hülfsannahme für die wissenschaftliche Arbeit, eine „Arbeitshypothese“ ohne objektiven Hintergrund gemeint sei. So arbeitet etwa der Chemiker mit chemischen „Atomen“ im Sinne von „Rechen-

pfennigen", die nur eine bequeme Formulierung der Forschungsresultate ermöglichen sollen, oder der Psychologe bezeichnet den psychophysischen Parallelismus, den er bei seinen Untersuchungen voraussetzt, als „Arbeitshypothese", über deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit dieser ihrer Verwendung bei der Forschung nichts ausgesagt sein soll. Die Berührungspunkte mit dem, was Kant „regulatives Prinzip" genannt hat, liegen auf der Hand. Aber eben damit gilt für sie auch dieselbe Regel, die sich uns oben ergeben hat. Enthalten sie Aussagen über ein wirkliches Sein oder Geschehen, so ist völlig unvermeidlich, daß sie mit ihrer zunehmenden Brauchbarkeit für die Erklärung der Wirklichkeit in die eigentliche Hypothese übergehen. Ihre provisorische Verwendung als „Arbeitshypothese" bedeutet daher eigentlich nur einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit und kann für die prinzipielle Methodenfrage nicht maßgebend sein.

Die entgegengesetzte Anschauung hat eine besonders scharfsinnige Vertretung in dem Werke des französischen Mathematikers Poincaré[1]) gefunden, dessen erkenntnistheoretischer Standpunkt wohl als typisch für eine Anzahl hervorragender Mathematiker und Physiker der Gegenwart gelten kann und daher für die Beurteilung unserer Frage besonders lehrreich ist. Was darnach die Wissenschaft erreichen kann, sind „nicht die Dinge selbst, wie die neueren Dogmatiker meinen, sondern es sind einzig die Beziehungen zwischen den Dingen; außerhalb dieser Beziehungen gibt es keine erkennbare Wirklichkeit"[2]). Unter den Hypothesen aber, welche der Wissenschaft dienen, sind verschiedene Arten zu unterscheiden. Es gibt erstens solche, welche ganz natürlich sind, und denen man sich kaum entziehen kann. Es ist z. B. „schwer, nicht vorauszusetzen, daß der Einfluß sehr entfernter Körper ganz und gar zu vernachlässigen ist,

---

1) Henri Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Autorisierte deutsche Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen von F. und L. Lindemann, Leipzig, Teubner 1904.

2) a. a. O. S. XIII u. S. 162.

daß die kleinen Bewegungen einem linearen Gesetze gehorchen, daß die Wirkung eine stetige Funktion der Ursache ist." Eine zweite Kategorie von Hypothesen kann man als „indifferente" bezeichnen. Der Analytiker setzt z. B. zu Beginn seiner Berechnung meist entweder voraus, daß die Materie kontinuierlich ist, oder daß sie aus Atomen zusammengesetzt sei. „Er könnte das Umgekehrte tun, und seine Resultate würden sich deshalb nicht ändern; er würde nur mehr Mühe haben, sie zu erreichen, das wäre alles. Wenn also das Experiment seine Schlußfolgerungen bestätigt, wird er dann z. B. glauben, die wirkliche Existenz der Atome bewiesen zu haben?" [1]). Außerdem wird eine dritte Kategorie von Hypothesen unterschieden, „die wirklichen Verallgemeinerungen", welche von der Erfahrung bestätigt oder entkräftet werden.

Es ist die zweite Gruppe von Hypothesen, welche für unsere Frage von Interesse ist. Gibt es solche „indifferente Hypothesen" im Sinne Poincarés, dann haben wir — mindestens für den Betrieb der naturwissenschaftlichen Forschung — zuzugeben, daß es Annahmen gibt, welche nach Analogie der Kantischen regulativen Prinzipien nur dem Bedürfnis nach systematischer Einheit unseres Wissens dienen, ohne Aussagen über Existenz von Gegenständen zu enthalten. Aber können jene Hypothesen tatsächlich beliebig lange „Hilfsmittel der Rechnung" bleiben, ohne daß die von uns behauptete Tendenz sich geltend machte, bei stetig zunehmender Bewährung in wirkliche Hypothesen überzugehen? Die Wahl der Hypothese, auch diejenige zwischen der kontinuierlichen Materie und den Atomen muß doch nach dem Gesichtspunkt erfolgen, daß dadurch die zu erforschenden Tatsachen oder Tatsachengruppen eine möglichst befriedigende Erklärung finden. Daß auch bei entgegengesetzten Hypothesen der Physik, der Chemie oder auch der Naturphilosophie dieselben Resultate sich ergeben, ist ja nur dann möglich, wenn wir ausschließlich die dabei in Be-

1) Poincaré a. a. O. S. 154 f.

tracht kommenden mathematischen Formeln in Betracht ziehen. Sollen diese Formeln aber ein Wirkliches uns verständlich machen, also mehr ausdrücken, als was sich auf rein mathematischem Wege entwickeln läßt, so ist jene Gleichheit der Forschungsresultate bei entgegengesetzter hypothetischer Grundlage unmöglich, da das Schlußergebnis dann nur eine exakte Formulierung dessen darstellt, was in jener Grundlage enthalten war. Das „mehr Mühe" in der Erreichung des Resultats muß dann notwendig zu einer qualitativen Verschiedenheit werden.

Poincarés Anschauung ist völlig durch die erkenntnistheoretische Annahme bedingt, daß die wirklichen Objekte uns ewig verborgen bleiben müssen und die wahren Beziehungen zwischen diesen wirklichen Objekten das „einzig Tatsächliche sind, welches wir erreichen können". Dabei ist übersehen, erstens daß es nur in der reinen Mathematik Beziehungen gibt, die nicht zugleich qualitativer Natur wären, zweitens daß in der zu erforschenden Wirklichkeit die Beziehungen von den Objekten, zwischen denen sie stattfinden, überhaupt nicht getrennt werden können, und daß deshalb drittens die Erforschung dieser Beziehungen stets zugleich zur Erkenntnis der Objekte beiträgt, durch deren Beschaffenheit die Beziehungen mitbedingt sind. Die Ätherhypothese z. B. dient uns allerdings dazu, die Tatsache zu erklären, daß das Licht eines entfernten Sternes erst während mehrerer Jahre zu uns gelangt. Es ist nicht mehr auf dem Sterne, und noch nicht auf der Erde, muß aber doch irgendwo sein, muß sozusagen an irgend einem materiellen Träger haften. Oder mehr mathematisch und abstrakt ausgedrückt: wenn wir feststellen, daß unsere photographische Platte sich unter dem Einfluß von Erscheinungen verändert, deren Schauplatz mehrere Jahre vorher die weißglühende Masse eines Sternes war, so veranlaßt uns die Voraussetzung der gewöhnlichen Mechanik, daß der Zustand des studierten Systems nur von seinem Zustand in dem unmittelbar vorhergehenden Zustand abhängt, zur Annahme des Äthers, da sonst der materielle Zustand des Weltalls nicht nur von dem

unmittelbar vorhergehenden Zustande abhängen würde, sondern von viel älteren Zuständen[1]).

Aber ist denn die Abhängigkeit des so oder so beschaffenen Zustandes B von dem so oder so beschaffenen Zustand A dadurch erklärt, daß A B unmittelbar vorhergeht? Müssen wir nicht die Qualität von B zu derjenigen von A in Beziehung setzen und den Äther genau so denken, daß aus seiner Beschaffenheit verständlich wird, wie im menschlichen Sehapparat mit seiner bestimmten Qualität oder auf der photographischen Platte dieser bestimmte Eindruck entsteht? Auch für die allgemeinsten Sätze trifft diese Überlegung zu. Wollten wir dem Prinzip von der Erhaltung der Energie nur die allgemeine Bedeutung zuschreiben, „daß es irgend ein Etwas gibt, das konstant bleibt“[2]), so dürften wir nicht von potentieller Energie reden[3]), die bestimmten Körpern zukommt, so beachten wir nicht, daß die quantitative Feststellung des Verhältnisses von Ursache und Effekt überhaupt nur möglich ist auf Grund einer Maßeinheit, die wir nicht ausschließlich mathematisch konstruieren können, sondern der Wirkungsfähigkeit von Körpern entnehmen.

Auch hier bestätigt sich ein früheres Ergebnis, daß bei allen Versuchen, den Substanzbegriff zugunsten der Kausalität oder gar bloßer Beziehungen auszuschalten, doch schließlich ein unauflösbarer Rest substanzieller Vorstellungen bleibt.

Auch die Hypothesenbildung, sofern sie auf die Erkenntnis der Wirklichkeit sich bezieht, bedarf eines Materials von irgendwelcher Qualität. Aber gerade aus dieser Forderung erwächst unserer Auffassung des Erkenntnisproblems eine Hauptschwierigkeit.

IV. Das Material der Hypothesenbildung und die transzendenten Gegenstände.

Ist aber nun mit dem allem die Möglichkeit bewiesen, das Gebiet der Hypothesen auch auf transzendente

1) Poincaré a. a. O. S. 170 f.

2) Poincaré a. a. O. S. 167. 3) Vgl. Sigwart, Logik II, 28.

Gegenstände auszudehnen und damit die Grenzen zu überschreiten, die Kant dem Erkennen gesetzt hat? Bedarf nicht auch jede Hypothese doch immer wieder des Anschauungsmaterials, das der Erfahrung entstammt, und bleibt sie nicht eben damit stets innerhalb des Erfahrungsgebietes?

Wir könnten auf diese Frage zunächst mit dem Hinweis auf das Ergebnis unserer Untersuchung der regulativen Prinzipien Kants antworten, wonach die der systematischen Einheit dienenden transzendenten Begriffe mit Notwendigkeit in Hypothesen über die Existenz der ihnen entsprechenden Gegenstände übergehen. Es läge auch nahe, daran zu erinnern, daß selbst die mit den exaktesten Mitteln arbeitende moderne Naturwissenschaft nicht umhin kann, letzte Hypothesen einzuführen, die ganz oder teilweise jenseits des Anschaubaren und Erfahrbaren liegen. Das durch kein Mikroskop erreichbare Atom, dessen Struktur als rätselhaft gilt, bildet einen wesentlichen Bestandteil ihrer Theorie, und die empirischen Analogien, durch welche wir uns die Beziehungen zwischen ihnen anschaulich zu machen suchen, wie z. B. den gegenseitigen Stoß- von Billardkugeln, bezeichnet der Naturforscher als „Metaphern“ [1]), die über ihr eigentliches Wesen keinen Aufschluß geben, stellt aber selbst über diese Beziehungen Berechnungen an, die jenseits des eigentlichen Anschauungsgebietes Giltigkeit haben sollen. Dem Weltäther, welcher in den neuesten Hypothesen als Erklärungsprinzip für ein sehr großes Gebiet des Naturgeschehens, jetzt besonders als Träger der elektromagnetischen Wellen eine immer größere Rolle spielt, werden Eigenschaften zugeschrieben, die sich in der Erfahrung nirgends finden. Er gilt als absolut durchdringbar für die greifbaren Atome, absolut unbeweglich, unveränderlich, inkompressibel, reibungslos [2]). Wir sehen, die Naturwissenschaft gelangt mit ihrem exakten Verfahren zu Hypothesen über die letzten Elemente der Wirklichkeit, die sich von der

1) Poincaré a. a. O. S. 164 f.

2) G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther 1904, S. 121.

Erfahrungswelt kaum weniger weit entfernen, als etwa die Gedankenbildungen eines realistischen Philosophen wie Herbart, wenn er den Versuch macht, die widerspruchsvolle Wirklichkeit durch Begriffe von transzendenten Dingen, von „einfachen Realen“ verständlich zu machen. Ja unter den naturwissenschaftlichen Prädikaten dieser letzten Elemente fehlt nicht einmal das im schärfsten Gegensatze zum Empirisch-Relativen stehende Lieblingswort der eigentlichen spekulativen Philosophie: das „Absolute“.

Von hier aus ist es kein allzuweiter Schritt bis zur Begründung einer Metaphysik als Erfahrungswissenschaft, wie sie z. B. Eduard Zeller besonders einleuchtend befürwortet. Die Begriffe des Seins, des Wesens, der Substanz, des Werdens, der Veränderung, der Ursache, der Wirkung, der Kraft, mit denen die Metaphysik sich beschäftigt, erscheinen von diesem Standpunkte nur als allgemeinste Abstraktionen aus der Erfahrung. Mit den metaphysischen Begriffen verhält es sich dann, methodologisch betrachtet, nicht anders, als mit den Begriffen der Erfahrungswissenschaften: „sie alle und auch die höchsten und allgemeinsten von ihnen sind Hypothesen zur Erklärung der Erscheinungen und können nur auf gleichem Wege, wie alle anderen Annahmen dieser Art, gefunden und bewiesen werden“ [1]). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Hypothesen der Naturwissenschaft, je allgemeiner sie werden, sich um so mehr einer „induktiven Metaphysik“ [2]) nähern, welche über das unmittelbar Erfahrbare hinausgehend die Erfahrung einheitlich zu erklären sucht.

Aber auch abgesehen von solchen aus der tatsächlichen Arbeit der Wissenschaft sich ergebenden Überschreitungen der Erfahrungsgrenze werden wir der Hypothese als solcher das Recht zugestehen müssen, über Transzen-

---

1) E. Zeller, Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft, Archiv für systematische Philosophie 1895, S. 1—13. Von neuesten Arbeiten ist es besonders Heymans' Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung 1904, welche auf diesem Standpunkt steht.

2) O. Külpe, Einleitung in die Philosophie 2. Aufl. 1898, S. 25.

dentes Aussagen zu machen. Verstehen wir unter Hypothese eine der Erklärung der Wirklichkeit dienende vorläufige Annahme, deren Wahrheit an ihrer Brauchbarkeit für diese Erklärung geprüft werden soll, so liegt neben der selbstverständlichen Forderung der Widerspruchslosigkeit in sich selbst eben in dieser Brauchbarkeit auch das einzige Kriterium ihrer Wahrheit. Es ist in der Tat so, wie Lotze in seinen immer noch wertvollen Ausführungen über die Hypothese sagt: „Man muß sich daher an der Denkbarkeit und Nützlichkeit der Hypothese, an ihrer Fähigkeit, alle zusammengehörigen Erscheinungen, ja selbst solche zu erklären, welche noch unbekannt waren, als man sie selbst entwarf, also an der indirekten Beglaubigung durch die Übereinstimmung alles aus ihr Ableitbaren mit der fortschreitenden Erfahrung genügen lassen.“ Allerdings in der Wahrscheinlichkeit zu solchen Hypothesen zu gelangen, seien nicht alle Wege gleich. Damit man „eben so glücklich sei, eine Hypothese zu finden, der später diese Beglaubigung nicht fehlen wird, kann man nicht einfach alles das annehmen, was sich überhaupt als Tatsache vorstellen läßt, sondern nur das, was außer seiner Denkbarkeit sozusagen der allgemeinen Sitte der Wirklichkeit oder ihrem speziellen Ortsgebrauch innerhalb der zusammengehörigen Gruppe von Erscheinungen gemäß ist, zu welcher der untersuchte Gegenstand gehört“ [1]).

Aber, grundsätzlich betrachtet, ist es gleichgiltig, woher die Annahme stammt und wie sie gewonnen wurde, wenn sie sich nur nachträglich durch Erklärung der gegebenen Wirklichkeit zu legitimieren vermag. Es ist zwar ein altes Ideal der Wissenschaft, die Auffindung einer Wahrheit und den Beweis für dieselbe zu verbinden. Die phantastische ars combinatoria des Raymundus Lullus, Giordano Brunos Versuch ihrer Verbesserung, Leibnizens Idee einer mathematischen Methode des Erfindens,

---

1) H. Lotze, Logik, System der Philosophie I, 401 f.

die mit der Methode des Beweisens identisch sein soll[1]), verfolgen diesen Zweck. Aber der tatsächliche Fortschritt der Wissenschaft ging meist einen anderen, kürzern Weg. An unbedeutenden Anknüpfungspunkten entwickelte sich oft im Geiste des Forschers die Hypothese, die dann ein großes Gebiet der Wirklichkeit erleuchtete, und es ist geradezu ein Kennzeichen des Genies, daß es, aller Möglichkeit des Beweises vorauseilend, eine Wahrheit intuitiv erkennt, deren vollständige Begründung und allseitige Ausdeutung vielleicht erst die Nachwelt liefert, ein Abkürzungsverfahren der menschlichen Gedankenarbeit, dessen genauere Analyse noch aussteht.

Für uns ist diese Erscheinung von Wichtigkeit, weil sie diejenige Seite der Hypothese beleuchtet, auf die es uns ankommt.

Auch Hypothesen über das Transzendente sind daher an keinerlei Ableitung aus gegebenem Anschauungsmaterial gebunden. Sie wären es, wenn sie, wie Kant meint, auf dem Wege eines Schlußverfahrens gewonnen werden sollten. Sie sind es nicht als vorläufige Annahmen, deren ausschließliches Kriterium ihre Bewährung an der gegebenen Wirklichkeit ist.

Aber hat nicht Kant recht, wenn er sagt, es „wäre ein Prinzip der faulen Vernunft, an allen Ursachen, deren objektive Realität man, wenigstens der Möglichkeit nach, durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen"? Auch hier entscheidet neben den allgemeinen Regeln des Denkens, die auch für Kant in der Erörterung transzendenter Probleme (man denke z. B. an die Antinomien) ihre volle Giltigkeit haben, jenes Hauptkriterium der Hypothesen. Die notwendige Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der Erklärung schließt eine beliebige und willkürliche Vermehrung der Erklärungsprinzipien aus. Zu einer über die Erschei-

1) Vgl. darüber besonders Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II², 454 ff.

nungswelt hinausreichenden Hypothese, zu einer transzendenten Erklärung wird also nur gegriffen werden dürfen, wenn eine Erklärung aus dieser selbst heraus, eine immanente Erklärung völlig versagt. Dies ist z.B. tatsächlich der Fall bei dem Auftreten und Verschwinden unserer Empfindungen. Da diese Vorgänge von uns unabhängig sind, da sie vielmehr eine Art von Zwang auf uns ausüben, während die Erscheinungen doch „unsre Vorstellungen" und damit von uns abhängig sein sollen, sind wir zu der Hypothese genötigt, daß das Auftreten und Verschwinden dieser Erlebnisse durch ein jenseits dieser unserer Vorstellungen liegendes Etwas, durch eine unabhängig von unserem Vorstellen existierende „Außenwelt" bedingt ist[1]). Bei Kant verbirgt sich diese Annahme zunächst unter dem Begriff des „Gegebenen". „Vermittelst der Sinnlichkeit", heißt es, „werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe." Ganz deutlich tritt aber dann im Aufbau der Kritik der reinen Vernunft beider Auflagen, in der zweiten nur wegen der für nötig gehaltenen Verwahrung gegen Mißverständnisse schärfer ausgeprägt, die Unmöglichkeit hervor, von Erscheinungen zu reden ohne ein Etwas, das erscheint, und bei der Beziehung des Denkens auf dieses Etwas die Anwendung der dem Denken eigentümlichen Erkenntnisprinzipien, die wir festgestellt haben, der Substanz und der Kausalität zu vermeiden. Die Anwendung des Substanzbegriffes über die Erfahrung hinaus verrät sich im „Ding an sich", und das Kausalgesetz kommt darin zur Geltung, daß die Empfindung als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden" bezeichnet wird.

Solche Ausdrücke bestätigen aller Grenzbestimmung zum Trotz die Unvermeidlichkeit der Aussagen über das

1) Ähnlich z. B. K. Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie a. a. O. S. 503; H. Kleinpeter, Über E. Machs und H. Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik, Archiv für systemat. Philos. 1899, S. 173.

Transzendente, zu welchen wir in dem Streben nach Vervollständigung unserer Welterklärung getrieben werden. Wir haben ihnen aber den Charakter von Hypothesen zuzuschreiben, weil ihre Erhebung zur Gewißheit die niemals erreichte vollkommene Erkenntnis der umfassenden Wirklichkeit voraussetzen würde, auf welche sie sich beziehen, und weil sie daher nur einen von ihrem Erklärungswert abhängigen Grad der Wahrscheinlichkeit besitzen können.

Zu dem Material aber, auf welchem solche Hypothesen sich aufbauen, gehören nicht bloß Tatsachen der Außenwelt, sondern auch Tatsachen des Geisteslebens, darunter in erster Linie die unumstößliche Überzeugung von der Existenz einer von unseren Bewußtseinsvorgängen verschiedenen Wirklichkeit, die wir in dem unseren Ausgangspunkt bildenden natürlichen Erkennen vorgefunden haben, und die unser praktisches Leben beherrscht. Es ist das Verdienst von G. Uphues[1], dieses „Gegenstandsbewußtsein" als ein rein Tatsächliches noch völlig abgesehen von allen metaphysischen Behauptungen, die sich daran knüpfen mögen, eingehend charakterisiert zu haben. Die stärkste Position desselben aber ist die Überzeugung von der Existenz anderer beseelter Wesen außer uns[2], die über die unmittelbare Wahrnehmung bewegter Körper und über jede Möglichkeit unmittelbarer Erfahrung hinausgehend eine Annahme über Transzendentes enthält. Eine vollständige Erklärung der Wirklichkeit hat mit solchen als Tatsache vorliegenden Überzeugungen zu rechnen und sie entweder als richtig anzuerkennen oder die Entstehung des darin liegenden Irrtums ausreichend zu erklären. Die letztere Forderung muß um so schärfer geltend gemacht werden, je allgemeiner, widerstandsfähiger und unentbehrlicher für

---

1) G. Uphues, Psychologie des Erkennens 1893, besonders S. 141 ff.

2) Ein Punkt, dessen erkenntnistheoretische Bedeutung mit Bezug auf unsere Frage z. B. J. Baumann (Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre 1898, S. 89) besonders betont hat.

das praktische Leben eine solche Annahme sich erweist. Anschauungen, wie der Solipsismus müssen schon von diesem methodologischen Grundsatz aus als unhaltbar erscheinen.

Das Verhältnis der Überzeugung zur Hypothese stellt sich uns aber noch von einer anderen Seite dar, die den Gegenstand unserer letzten Untersuchung bilden soll.

V. Das Verhältnis der transzendenten Hypothese zur Glaubensüberzeugung.

An unsere Auffassung der transzendenten Hypothese knüpfen sich nun aber eigenartige Konsequenzen für diejenigen Überzeugungen, welche auf anderem als dem theoretischen Wege zu Aussagen über Transzendentes führen. Kommt es für die Hypothese nicht darauf an, woher sie stammt, sondern ob sie, einmal vorhanden, an der gegebenen Wirklichkeit sich bewährt, so werden mit Notwendigkeit auch Annahmen, welche praktischen Bedürfnissen entsprungen sind, zugleich dem Verständnis dieser Wirklichkeit dienstbar gemacht werden und theoretisch betrachtet als Hypothesen Verwendung finden[1]. Auch Kants Postulate der praktischen Vernunft machen hiervon keine Ausnahme. Soll zwischen der theoretischen und praktischen Seite des Menschen nicht ein die Persönlichkeit zerspaltender Dualismus bestehen, so muß die auf bestimmte Gegenstände sich beziehende praktische Überzeugung auch theoretisch zu der Wirklichkeit, zu welcher diese Gegenstände gehören, in Beziehung gesetzt werden. Wird beispielsweise die Freiheit als Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt, so wird nicht zu vermeiden sein, daß die aus dieser Freiheit hervorgehenden Handlungen des Menschen, sofern sie in

1) Wie aus der früher angeführten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft (S. 170) hervorgeht, hat Kant selbst gelegentlich das Verhältnis der Postulate und der Hypothesen ähnlich formuliert, nur daß bei ihm stets jede Aussage über die objektive Realität der hypothetisch angenommenen Gegenstände ausgeschlossen wird.

der Wirklichkeit in Erscheinung treten, auch theoretisch zu diesem ihrem Urgrund in Beziehung gesetzt werden; wobei freilich die ganze Schwierigkeit des Kantischen Freiheitsbegriffes zutage tritt.

Dabei würde diese hypothetische Seite des Postulats die praktische Notwendigkeit desselben keineswegs beeinträchtigen. Es würde vielmehr von allen Postulaten der praktischen Vernunft gelten, was Kant von der Möglichkeit des höchsten Gutes sagt: „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht“ [1]). Beides geht in Beziehung auf denselben Gegenstand nebeneinander her, der „reine praktische Vernunftglaube“ und die hypothetische Annahme, die aus theoretischen Bedürfnissen erwachsen ist.

Damit haben wir den für unsere Auffassung des Problems der Grenzen des Erkennens maßgebenden Gesichtspunkt gewonnen. Kants Lehre von der transzendentalen Anwendung der Ideen als regulativer Prinzipien führt, wie wir gesehen haben, mit Notwendigkeit zur Anerkennung der Möglichkeit transzendenter Hypothesen, die wirkliche Aussagen von begrenzter Wahrscheinlichkeit über transzendente Gegenstände enthalten. Denselben Annahmen kann, sofern sie aus unabweisbaren Bedürfnissen des Gemütes entspringen, im Bewußtsein desselben Menschen auf Grund einer Glaubensüberzeugung Gewißheit zukommen. Welche Glaubensüberzeugungen auch aus den Bedürfnissen des Gemütes erwachsen mögen: enthalten sie Aussagen über die Existenz transzendenter Gegenstände oder deren Eigenschaften und Zustände, so werden sie in der Einheit menschlicher Persönlichkeit, die nicht bloß eine fühlende und wollende, sondern auch eine denkende ist, notwendig zu Hypothesen, mit deren Hilfe das Denken sich in der Erklärung der Wirklichkeit versucht. Die theo-

---

1) Kr. d. pr. V. S. 171.

retische Seite dieser Überzeugungen mag in dem Gewande populärer Weltauffassung oft schwer erkennbar sein, aber vorhanden ist sie, und sie verrät ihren hypothetischen Charakter in der Unsicherheit der Deutung, welche das wirkliche Geschehen von der Glaubensüberzeugung aus zu verstehen sucht. Sobald diese Erklärung aber wissenschaftlich betrieben wird, stoßen wir auf die Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit sich nach dem Maße ihrer Brauchbarkeit für eben diese Welterklärung bemißt. So begnügt sich z. B. der religiöse Glaube nicht mit der Überzeugung vom Dasein Gottes, sondern er sucht auch den Weltlauf in seiner Abhängigkeit von der göttlichen Weltregierung zu deuten. Sofern er das letztere tut, bewegt er sich aber dabei zugleich als Erkennender auf hypothetischem Boden, und eine theologische Wissenschaft, welche sich dieselbe Aufgabe stellt, arbeitet, sofern sie Wissenschaft ist, mit Hypothesen, deren Kriterium mit demjenigen anderer wissenschaftlicher Hypothesen identisch ist. Die beste Hypothese ist auch hier diejenige, welche die gegebene Wirklichkeit am besten zu erklären ermöglicht. Verbindet sich mit dieser Arbeit, was sehr wohl möglich ist, die Glaubensüberzeugung des Forschers, daß diese oder jene hypothetische Annahme Gewißheit ist, so darf doch die davon streng zu scheidende wissenschaftliche Methode dadurch nicht beeinflußt werden.

Damit haben wir bereits den umgekehrten Fall berührt, daß Annahmen, welche zunächst dem Erkennen aus dem Bedürfnis systematischer Einheit erwachsen sind, auf Grund von Gefühls- und Willensfaktoren zur unumstößlichen Glaubensüberzeugung werden. Sobald sie aber wissenschaftliche Form annehmen sollen, enthüllt sich das zur Verwendung kommende Erklärungsprinzip wieder als Hypothese. Allerdings erfolgt die Bewegung der Hypothese in der Richtung der Glaubensgewißheit keineswegs mit derselben Notwendigkeit, wie die Bewegung in umgekehrter Richtung. Es ist ganz wohl denkbar, daß das theoretische Bedürfnis bei einer Hypothese über Transzendentes stehen bleibt, ohne daß Gefühls- und Willensmomente dieser An-

nahme den Charakter einer Gewißheit mit sich führenden Glaubensüberzeugung verleihen. Die hypothetische Annahme eines Dings an sich geht keineswegs mit derselben Notwendigkeit in eine Glaubensüberzeugung von der Existenz transzendenter Gegenstände über, mit welcher der Glaube an die Existenz einer Gottheit zu einer Deutung der von ihr abhängigen wirklichen Welt führt. Dagegen liegt auch dem Denken in Hypothesen jener ursprüngliche Glaube an die objektive Giltigkeit des Denknotwendigen zugrunde, den wir als Grundvoraussetzung alles Erkennens festgestellt haben.

Jene beiden Wege zur transzendenten Wahrheit gehen überhaupt nicht zusammenhangslos nebeneinander her oder unvermittelt ineinander über, sondern sie stehen in mehrfacher innerer Wechselbeziehung.

Einerseits gehört zu der gegebenen Wirklichkeit, von welcher die transzendente Hypothese ausgeht, auch der Glaube selbst, sofern er psychische Tatsache ist. Unter den Tatsachen sittlichen Lebens, deren Gesamtheit etwa die empirische Basis bilden mag für die Hypothese, daß sittliches Handeln der Herbeiführung eines vollkommenen menschlichen Gemeinschaftslebens dient, ist die wichtigste das eigene Gewissen, das, weil der Beobachtung allein unmittelbar zugänglich, den Schlüssel für die Deutung des sittlichen Lebens der Menschheit in Geschichte und Gegenwart bildet. Zu der umfassenden Wirklichkeit, welche die Religionswissenschaft verarbeitet, gehört in erster Linie das eigene religiöse Erlebnis, und in der scharfen Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen Verarbeitung der Religion, für welche auch das religiöse Bewußtsein zum Objekt der Forschung wird, und dem religiösen Erlebnis selbst liegt eine der Grundbedingungen für die Lösung des Widerstreites zwischen Glauben und Wissen.

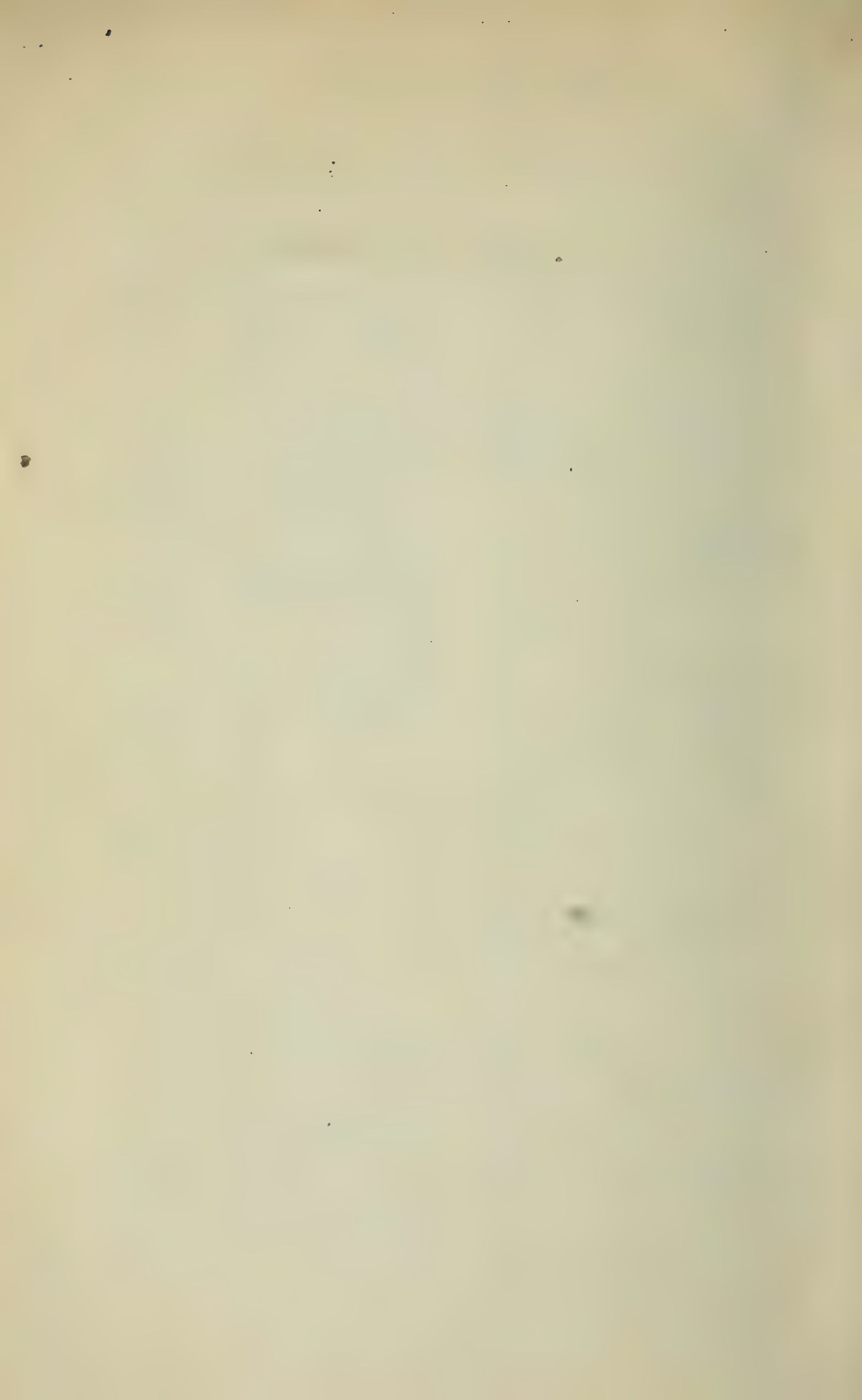
Andererseits muß der Glaube an Transzendentes, wenn er nicht in ungezügelte Phantastik sich verlieren will, in einer stetigen Fühlung mit der wirklichen Welt bleiben, die nur möglich ist, wenn er als transzendente

Hypothese zugleich dem Verständnis dieser Wirklichkeit dient. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer regelmäßigen wissenschaftlichen Verarbeitung der Aussagen über transzendente Objekte, welche aus Glaubensüberzeugungen stammen.

Dieses wissenschaftliche Erkennen als solches aber kommt — darin liegt die Entscheidung wie über die Tragweite so auch über die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens — soweit es auf transzendente Gegenstände gerichtet ist, über die Hypothese nicht hinaus. Lassen sich jene Grenzen auch nicht durch eine scharfe Linie bezeichnen, welche das Unerkennbare vom Erkennbaren trennt, so werden sie doch in der zunehmenden Unsicherheit der Hypothesen offenbar, welche um so größer wird, je mehr wir uns den letzten Prinzipien der Welterklärung nähern.

Der Faustische Geist in der Menschheit, der sich im Erkennen nie genug tun kann, erschöpft sich in Hypothesen, um dem Verständnis der ihn umgebenden Welt die letzte und höchste Einheit zu geben, aber er vermag auch der besten Hypothese eine völlige Gewißheit nicht zu verleihen, solange die wissenschaftliche Verarbeitung der Wirklichkeit selbst, an welcher sie sich bewähren soll, dem Ideal der Wahrheit immer nur näher und näher kommt, ohne es je zu erreichen. Daß aber die forschende Menschheit auch nach tausendfachen Irrwegen in diesem Erkenntnisstreben unermüdlich verharrt, das hat seinen letzten Grund wiederum in einer jenseits alles Erkennens liegenden Überzeugung, in dem unerschütterlichen Glauben an ein Ideal der Wahrheit, das über alle Mißerfolge hinaus sich siegreich durchsetzt, und zu dessen Verwirklichung die Geschichte des Irrtums ebenso ihren Beitrag liefern muß, wie der Fortschritt der wahren Erkenntnis.

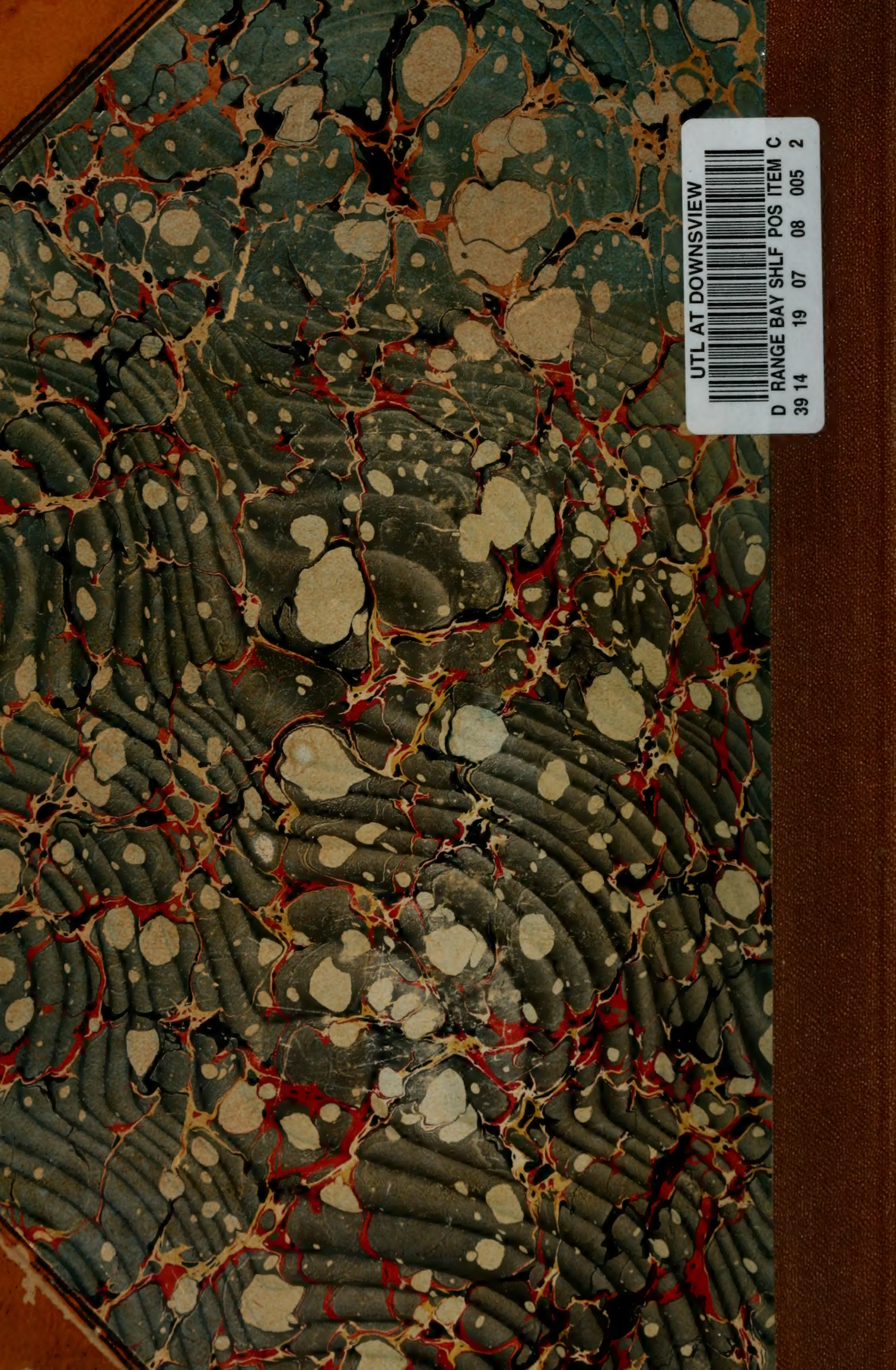
Namenregister für beide Teile.








Philos.
E49


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 07 08 005 2